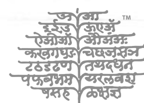
नवभारत

या अंकात –

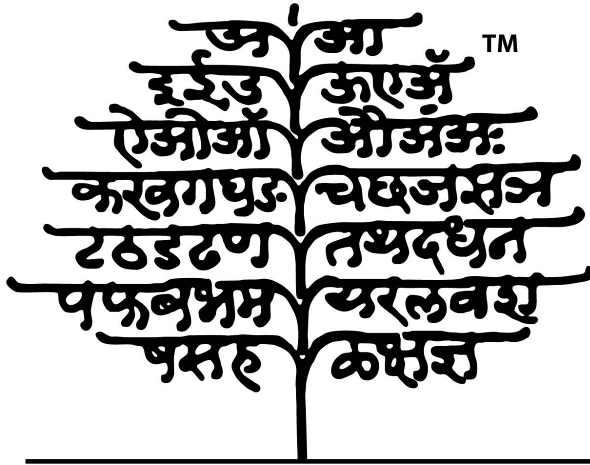
वर्ष ३० अंक चौथा : जानेवारी १९७७

वार्षिक वर्गणी १२ रुपये अंकास रु. १-२५

अनुक्रमणिका







मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत

अनुक्रमणिका



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग

राज्य मराठी विकास संस्था

एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

---

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

अनुक्रमणिका

प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई, यांचे मासिक

नवभारत

(महाराष्ट्रराज्य साहित्य व संस्कृति मंडळ पुरस्कृत)

मूल्य रु. १-२५

वर्ष : तिसावे

अंक : चौथा

जानेवारी १९७७

मुद्रक– पां. गो. आपटे
प्रकाशक– वि. म. बेडेकर
दी प्राज्ञ प्रेस,
३१५, गंगापुरी,
वाई (जि. सातारा)

पत्रव्यवहार : १ संपादकीय– कार्यकारी संपादक, 'नवभारत' मासिक, प्राध्यापकांचे निवासस्थान, कीर्ति कॉलेज, दादर– मुंबई– ४०००२८.
२ व्यवस्थापकीय– व्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक, दी प्राज्ञ प्रेस, वाई (जि० सातारा) ४१२८०३





'नवभारता'च्या लेखकांसाठी

— आपल्या अभ्यासपूर्ण, उद्बोधक लेखांचे 'नवभारत' स्वागतच करील.

— आपला लेख पाठविताना लेखकांनी आपला परिचय (संपूर्ण नाव, व्यवसाय, जन्मतारीख, ग्रंथ निर्मिती इ.) पाठवावा. यापुढे प्रत्येक अंकात लेखकांचा परिचय देण्याची कल्पना आहे.

— 'नवभारता'कडे यापूर्वी ज्यांनी आपले साहित्य पाठविले असेल, अशा लेखकांनीही आपला परिचय त्वरित पाठवावा.

— मानवाच्या व मानवसंस्कृतीच्या विकासास व उन्नतीस पोषक होईल, अशा प्रकारे महाराष्ट्रीय जीवनाचा व संस्कृतीचा विकास करणे, हे या मासिकाचे ध्येय व उद्दिष्ट आहे.

— ध्येयप्रवण व्यक्तींनी स्वोन्नतीच्या हेतुपूर्तीसाठी जे आपले सांस्कृतिक मूल्यमापन ठरविलेले असेल, उच्च वातावरणातील जो अभिजात अनुभव स्वतःच्या साधनेने संगृहीत केलेला असेल, त्याचे दिग्दर्शन हेच संस्कृतिपोषक वाङ्मय होऊ शकते, असा संचालक व संपादक मंडळ यांचा विश्वास आहे.

— या मासिकात येणाऱ्या लेखांत कोणत्याही विशिष्ट मताचा, वादाचा, पक्षाचा किंवा पंथाचा प्रचार करण्याचा हेतू नाही.

— मासिकात प्रसिद्ध होणाऱ्या प्रत्येक लिखाणांत सत्यनिष्ठा, संयम आणि सहिष्णुता असतील अशी काळजी घेतली जाईल.

संपादक : **'नवभारत' प्राज्ञपाठशाळा मंडळ,**
वाई. (जि. सातारा)

अनुक्रमणिका

कै. प्रा. गोवर्धनदास पारीख

'नवभारत' मासिकाचे एक संपादक व निवृत्त कार्यकारी संपादक

जन्म : ७।११।१९१५ मृत्यू : ७।१२।१९७६

अनुक्रमणिका







कै. वासुदेव विष्णु कोनकर

प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई या संस्थेचे आजीव सेवक व माजी विद्यार्थी, संचालक, प्रचारक व सचिव.

जन्म : १३।५।१९०२ मृत्यू : २५।११।१९७६

अनुक्रमणिका

प्रा. दि. मा. खैरकर

भगवान बुद्धाचे निसर्गविषयक विचार :४:

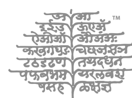
वास्तवतेची तीन लक्षणे

दुसऱ्याचे प्रामाण्य स्वीकारून त्यानुसार कृती केल्याशिवाय सत्य प्राप्त होऊ शकत नाही हा विचार आपल्याकडे मान्यता पावला आहे. याच कारणामुळे आपण वेदास प्रमाण मानतो. आपल्याकडील ऋषिमुनींना सत्याचे दर्शन झाले होते त्याचे वर्णन त्यांनी ग्रंथात केले आहे व सत्य प्राप्त करण्याचे अनुभवसिद्ध मार्गही सुचविले आहेत. जीवनातील दुःखापासून निसटण्यासाठी व सत्य प्राप्त करण्यासाठी त्या ऋषिमुनींनी सांगितलेल्या अनुभवसिद्ध मार्गाचे अनुसरण करावे. तसे करणे आपले कर्तव्य आहे अशी आपली भावना बनलेली असते. संकटे प्राप्त झाली असता प्रमाणावरील विश्वासच आपणास तारू शकतो असे आपण समजतो. सत्याचे (reality) शब्दानी निर्माण केलेले चित्र सतत मनासमोर ठेवतो व ते प्राप्त करण्यासाठी जे अनुभवसिद्ध मार्ग सुचविले आहेत असे सांगण्यात येते, त्यांचे शक्य त्या प्रमाणात अनुसरण करतो.

सत्य शब्दज्ञानाच्या पलिकडे असते असाही एक विचार आपल्याकडे रुढ आहे. पण ज्यांना सत्य शब्दापलिकडचे आहे असे वाटते असे लोकही केवळ शब्दज्ञानामध्येच रुतलेले असतात; व सत्य साक्षात्काराद्वारे किंवा कोणत्यातरी तंत्राच्या सहाय्याने प्राप्त होईल असे समजतात. सत्य शब्दज्ञानाने प्राप्त होत नाही हा विचार गीतेत व काही उपनिषदात आढळतो.[1] भगवद्गीतेत जीवना-

१. मुण्डकोपनिषदात ज्ञान दोन प्रकारचे आहे असे सांगितले आहे. पण भगवद्गीतेत ज्ञानाचे असे दोन प्रकार कल्पिले नाहीत म्हणजे काही विशिष्ट संकल्पना मनात साठवून निष्ठायुक्त कर्म (ज्ञान, भक्ती किंवा कर्म) केले असता उच्च प्रतीचे ज्ञान प्राप्त होते असे गीतेचे म्हणणे दिसते, पण हे कसे शक्य आहे हे कोणालाच सांगता येत नाही.

अनुक्रमणिका





संबंधी काही सिद्धान्त सांगितले आहेत व सत्याच्या प्राप्तीसाठी काही मार्गही सुचविले आहेत. पण ह्या ग्रंथात हे मार्ग व्यक्तीला शब्दज्ञानापलिकडे कसे नेतात हे सांगितले नाही. त्यामुळे त्यांचे अनुसरण करणाऱ्या माणसास शब्दज्ञाना-पलिकडे काहीच गवसत नाही.

आता सत्य जर एकाच पातळीवर असेल म्हणजे निसर्गात एकसारखेपणा (uniformity) असेल व ते श्रद्धेने किंवा बुद्धीने प्राप्य असेल तर सत्याचे ज्ञान प्रमाणावर स्वीकारून ध्यान करण्यात काही चूक होते असे म्हणता येणार नाही. पण आपल्या दैनंदिन जीवनात याप्रमाणे आढळून येत नाही. निरनिराळे लोक निरनिराळ्या ध्यानाद्वारे मन बद्ध करून ठेवतात अशा लोकांची बुद्धि त्यांनी उराशी बाळगलेल्या संकल्पनांच्या पलिकडे जाते किंवा त्याना सत्याचे ज्ञान होते असे सहसा आढळून येत नाही.

भगवान बुद्धाच्या दृष्टीने प्रमाणावर स्वीकारलेले ज्ञान अज्ञानावर अधिष्ठित असते, व त्या अज्ञानाच्या पलिकडे गेल्यानेच सत्याची प्राप्ती होते. सत्यज्ञान प्राप्तीसाठी प्रत्येकाने योग्य कृतीने आपल्या दुःखाचा भेद करून त्याच्या पलिकडे गेले पाहिजे. ज्ञान शब्दस्वरुप असूच शकत नाही. मात्र ते शब्दाने प्रकट करावे लागते. जीवन अनित्य आहे त्यास नित्यशः नव्याने सामोरे गेले पाहिजे. मनुष्य प्रत्यक्ष दुःखास सामोरे जाऊन दुःखाचे कार्यकारण समजून घेऊन त्यापासून मुक्त झाला म्हणजेच त्याला सत्यज्ञान प्राप्त होते. प्रत्यक्ष दुःखाचा अनुभव घेण्यापूर्वी आपले ज्ञान तात्विक शब्दाच्या स्वरुपात असेल पण ते सत्यज्ञान नव्हे. प्रत्यक्ष दुःखाच्या सहवासात असताना, शब्दज्ञान दुःखाचा परिहार करू शकत नाही, याची जाणीव झाल्यावर प्रत्यक्षतः जीवनाचे जे दर्शन घडते तेच माणसाला सत्याकडे नेते. दुःखाचा समज झाल्याशिवाय सत्यज्ञान होत नाही.

सत्यस्थिती, वास्तविकता (reality) जशी आहे तशी न ओळखल्यामुळे दुःखे निर्माण होतात. बुद्धाने वास्तविकतेची तीन लक्षणे सांगितली आहेत. सब अनित्य, सब दुःख, सब अनत्त, अशी ती तीन लक्षणे आहेत. अर्थात ही सामान्य माणसाने लक्षात घ्यावयाची लक्षणे आहेत. निर्वाणाच्या स्थितीस ही लक्षणे लागू पडणार नाहीत सर्वसाधारण माणसाचा दृष्टिकोन विकृत असतो. आपण जे अनित्य आहे ते नित्य आहे असे समजतो. जे दुःखमय आहे तेथेही सुख आहे असे समजून त्यामागे लागतो व जे अनात्म आहे तेही खरेपणाने युक्त (substantial) आहे असे समजतो. म्हणजेच आपण अज्ञानाने वागतो. आपल्या या विकृत दृष्टिकोनामुळे आपण दुःखाच्या वावटळीत सापडतो.

जीवनाच्या सान्निध्यात दुःखाचा समज प्राप्त केल्याने अज्ञानाचा क्षय होतो. जसजसा अज्ञानाचा क्षय होतो तसतसे मनुष्यास सत्याचे ज्ञान होते. तो वस्तुस्थितीशी (reality) योग्य संबंध प्रस्थापित करतो. ही परिस्थितीशी सुसंवाद साधण्याची क्रिया स्थिर ज्ञानाने परिस्थितीबद्ध राहाण्याच्या क्रियेहून अगदीच वेगळी आहे. आपल्या स्वतःच्या किंवा इतरांच्या कल्पनांची पुटे मनावर चढवून सत्य प्राप्त होत नाही तर मनावर बाह्य परिस्थितीच्या ज्या प्रतिक्रिया होतात त्यांचा समज प्राप्त करून त्या विशिष्ट प्रतिक्रियांची कारणे दूर सारल्यानेच ते प्राप्त होते.

सब अनित्यम्

जीवन अनित्य आहे असे बुद्धवचन आहे.[२] मनुष्य ह्या बदलाचे स्वरूप लक्षात घेत नाही, म्हणून तो दुःखात राहातो. तो स्वतः सुरक्षिततेची इच्छा धरतो, आपला अहं तसाच कायम राहावा असे इच्छितो. त्याच्या सुरक्षिततेसाठी भोवतालच्या परिस्थितीवर नियंत्रण आणण्याचा प्रयत्न करतो. जे अनित्य आहे, ते नित्य आहे, असे समजून केलेला आचारविचार मानवी जीवनात दुःख निर्माण करतो. माणसाचा हा प्रयत्न त्याला अगदीच सुख देत नाही असे नाही. त्याचा हा प्रयत्न सुखासाठीच असतो पण ते सुख क्षणिक असते. सर्व संस्कारित वस्तु अनित्य असतात. त्यांचा नाश होतो, त्यांत बदल होतो म्हणून जे मूलतःच अनित्य आहे, त्याला नित्यत्व प्रदान करण्याचा माणसाचा हव्यास पुढे त्याच्याच दुःखास कारण होतो. याच्या उलट जे अनित्य आहे ते अनित्य आहे असे ओळखणे व जे नित्य आहे असे भासते तेसुद्धा अनित्य आहे असे ओळखणे म्हणजे सम्यक् दृष्टि प्राप्त करणे होय. सम्यक दृष्टीने अज्ञानाचा क्षय होतो.

---

२. भगवान बुद्धाने 'अनित्य' सिद्धान्त सांगितला, क्षणवादाचा पुरस्कार केला नाही. आपण मागे डार्विनचा उत्क्रांतीचा सिद्धान्त लक्षात घेतला. त्यावरून प्रत्येक वस्तूत सतत बदल होत असला पाहिजे ही गोष्ट आपल्या लक्षात येते. बौद्ध आचार्यांनी ह्या सिद्धान्ताचा विस्तार करून क्षणवादास जन्म दिला. त्यानी प्रत्येक क्षणास बदल कसा होतो, तो किती काळ टिकतो व त्याचे परिणाम कोणते होतात याचे विवेचन केले. त्यांच्या क्षणवादावर टीकाही झाली. त्या टीकेचा काही भाग योग्य होता असे वाटते. सध्याच्या आपल्या ज्ञानाच्या स्थितीत बौद्ध आचार्यांचा क्षणवाद बरोबर आहे असे वाटत नाही.

अनुक्रमणिका

भारतीय संस्कृतीत जगात बदल होत आहेत हे सत्य लोकांनी अगदी प्राचीन काळापासून ओळखले होते असे दिसते. कारण या प्रकारचे उल्लेख आपल्या प्राचीन ग्रंथात आढळतात. पण त्यानी हा बदल बाह्य असून बाह्य जगात होतो असे मानले. काही विशिष्ट आध्यात्मिक म्हणून ओळखल्या जाणाऱ्या कल्पनांच्या द्वारे आपल्या मनाची संवेदनशीलता नष्ट केली असता या बदलापासून म्हणजे त्यांच्यामुळे होणाऱ्या दुःखापासून आपली सुटका होऊ शकते अशी प्राचीन लोकांची समजूत होती. आपली परंपरा आपणास ह्या बदलाच्या वास्तवतेकडे दुर्लक्ष करावयास प्रवृत्त करते व ज्ञानयोग, भक्तियोग, कर्मयोग यासारख्या परंपरागत शिस्तीमध्ये स्वतःच्या मनास गुंतवून ठेवण्याची शिकवण देते; निसर्ग आपणास दुःख देऊन वारंवार जागे करीत असतो. दुःख आपण परिस्थितीशी संवादाच्या स्थितीत नाही व आपण जी जी मूल्ये स्वीकारली त्यांचा पुर्नविचार करणे आवश्यक आहे या सत्याकडे संकेत करते. पण आपण मात्र धर्मशास्त्राच्या आज्ञांनुसार आपल्या रूढी व परंपरा तशाच चालू ठेवतो. आपल्यापेक्षा श्रेष्ठ ऋषिमुनींनी सत्याचे जे प्रत्यक्ष अनुभव घेतले आहेत त्यावर ह्या परंपरा आधारित आहेत. ऋषिमुनींचा शब्द हा ह्या विषयावरचा शेवटचा शब्द आहे असे आपण समजतो त्यामुळे त्याच्या निश्चितीविषयी निःशंक असतो. परिणामतः ह्या परंपरांत गढून राहिल्यामुळे आपण आपल्या दैनंदिन जीवनाच्या मूलभूत प्रश्नासंबंधी मूलग्राही विचार करणे सोडून देतो. आपण प्रमाणावर भर देतो. वैदिक संस्कृतीत गुरूला ईश्वरासमान मानण्यात येते. अध्यात्मात प्रगती करावयाची असेल तर शिष्याने गुरूवर संपूर्ण विश्वास टाकला पाहिजे व आध्यात्मिक प्रगती साधण्यास प्रत्येकाने रोज काही नियमाप्रमाणे आचरण केले पाहिजे, विशिष्ट प्रकारे भक्ती केली पाहिजे, पूजेअर्चेसाठी वेळ दिला पाहिजे असे सांगण्यात येते. हिंदु धर्मशास्त्राने धर्म अर्थ काम व मोक्ष असे जीवनाचे चार पुरुषार्थ मानले व जीवन यंत्रवत् आहे असे समजून प्रत्येक पुरुषार्थाच्या सिद्धीसाठी काय केले पाहिजे हेही निश्चित केले. या सर्व गोष्टीमुळे माणसाच्या मनाची संवेदनशीलता नष्ट होण्यास सहाय्य होते. आपल्या दैनंदिन जीवनात नित्यशः होणाऱ्या बदलामुळे ज्या अडचणी निर्माण होतात त्यांच्याकडे साहजिकच माणसाचे दुर्लक्ष झाले. आपल्या दुःखाची कारणे कोणती आहेत, त्याचे तात्कालिक व दूरवरचे परिणाम कोणते यासारख्या प्रश्नांशी आपले कर्तव्य नाही अशी आपली समजूत झाली. प्रमाणावर स्वीकारलेली कृती चांगली असो किंवा वाईट असो तिच्या अनुसार वागलेच पाहिजे अशी भावना झाल्यामुळे जीवनात

अनुक्रमणिका

प्रायोगिक पद्धतीचा अवलंब करून सत्य काय ते शोधण्याच्या प्रवृत्तीपासून समाज वंचित राहिला.

जीवन स्थितिशील आहे असे प्राचीन काळी पाश्चात्य देशातही समजण्यात येत असे; प्लेटो व ॲरिस्टॉटल यांचे तत्त्वज्ञान याच समजावर आधारलेले आहे. पण अलिकडील काळात विज्ञान व उद्योगधंद्यांच्या वाढीमुळे गतिमानता निर्माण झाली आहे. तिच्यामुळे तिकडील लोकांचा समाजाकडे पाहाण्याचा दृष्टिकोन बदलला आहे. समाज गतिमान (dynamic) आहे व त्या गतिमान जीवनाशी जुळते घेणे व्यक्तीचे कर्तव्य आहे असे तिकडे मानण्यात येऊ लागले आहे. समाजात नवीन कल्पना उदयास येतात तसतसा समाज बदलतो व तो बदलू देणे इष्ट आहे असे तिकडील लोकास वाटते. समाज नेहमीच काही सनातन तत्वावर आधारलेला असतो किंवा असावा हा विचार सध्या मागे पडत चालला आहे.

पाश्चात्य देशात सध्या बदल हे जीवनाचे अंग आहे असे मानण्यात येते. तात्विक पातळीवर विचार केल्यास हा बदल जीवन एकात्म (uniform) आहे या दृष्टिकोनावर आधारलेला आहे असे दिसून येईल. पण विज्ञानाचा जसजसा विकास होत आहे तसतसे जीवन एकात्म आहे हा विचार चुकीचा आहे असे दिसत आहे. आपण निसर्गात विषयग्रहणात नित्यक्रम असतो (routine of perception) असे मानतो. पण नवविज्ञानाच्या काही पुराव्यावरून असे मानणे चुकीचे आहे, असे स्पष्ट दिसते. नवविज्ञानाच्या शोधावरून निसर्ग पूर्णत: निश्चित नियमानी बद्ध नाही. निसर्गात स्वातंत्र्याची प्रेरणा (free will) आहे असे दिसते. आता निसर्गात स्वातंत्र्यप्रेरणा आहे, निसर्ग नियतीने बद्ध नाही असे मानले तर मग सर्वच ज्ञान चुकीचे ठरते. निसर्गात स्वातंत्र्याची प्रेरणा असेल तर मग सर्वच विज्ञान चुकीचे ठरेल. ज्ञानप्राप्तीचा आपला आधारच नाहिसा होईल. हे विज्ञानाच्या विकासास बाधक ठरेल म्हणून विज्ञानाच्या प्रगतीसाठी वैज्ञानिक निसर्ग नियमबद्ध आहे, नियमाप्रमाणे वागणारा आहे असे समजून चालतो. मात्र आता त्याच्या वृत्तीमध्ये काही प्रमाणात बदल झाला आहे. निसर्गात पूर्णपणे निश्चितता आहे असे तो म्हणत नाही, निसर्गात निश्चित-तेऐवजी संभाव्यता आहे असे तो म्हणतो. मागील ज्ञानाच्या आधारावर भविष्याचे निश्चित निदान करता येते असे न म्हणता मागील ज्ञानाच्या सहाय्याने भविष्यकाळी कशाचा संभव आहे एवढेच सांगणे शक्य आहे असे तो समजतो--

जीवन अनित्य आहे त्यात सतत बदल घडून येत आहे या सत्याची दखल बर्गसाँ व जॉन डयुई यासारख्या विसाव्या शतकातील तत्त्वज्ञान्यांनी घेतली आहे. जीवन बदलत आहे या पायावरच त्यानी आपले तत्त्वज्ञान रचले. जॉन डयुई निसर्ग एकात्म आहे, पण परिसरात बदल झाला म्हणजे वास्तवतेच्या नवीन अंगाचे दर्शन घडते असे म्हणतो. सर्व जीवन एकात्म आहे, मात्र परिसरात बदल घडून आला म्हणजे जीवनाचे नवीन अंग नजरेस येते त्यामुळे जीवनात समस्या निर्माण होतात. डयुईची ही कल्पना काही प्रमाणात बुद्धाच्या कल्पनेसारखीच आहे. मात्र बुद्ध जीवन एकात्म आहे असे म्हणत नाहीत. सध्याच्या दुःखमय स्थितीपासून क्रमाक्रमाने प्रवास करून माणसास अंतिमचे सत्य प्राप्त करता येते अशी बुद्धाची शिकवण आहे.

बुद्धाच्या 'सब अनित्य' या सूत्रात निसर्गाचे खरे स्वरूप प्रगट झाले आहे. हे सूत्र सर्व तथाकथित सनातन तत्त्वे व संस्था यावर आघात करणारे आहे. सर्व जीवन अनित्य आहे ही गोष्ट जर आपणास लक्षात घेता आली तर समाजात स्थिर रुढी व परंपरा निर्माण करण्याच्या व त्या टिकवून ठेवण्याच्या हव्यासापासून आपली सुटका होऊ शकेल. आपण जीवनाची एखादी परिस्थिती (condition) लक्षात घेतो, त्या परिस्थितीमुळे आपल्यावर संस्कार झालेले असतात. विशिष्ट परिस्थितीत हे संस्कार उपयुक्तही असू शकतात पण हे विशिष्ट संस्कार सनातन आहेत, नित्य आहेत व सर्वकाली उपयुक्त आहेत असे समजून आपण वागतो, व रुढीस जन्म देतो. उदाहरणार्थ भारतात विद्यमान असलेली जातिसंस्था घ्या. जातिसंस्था भूतकालीन परिसरातील विशिष्ट घटकांच्या एकत्रीकरणामुळे अस्तित्वात आली व ती समाजातील विशिष्ट वर्गाला स्वतःची सत्ता इतर वर्गावर प्रस्थापित करण्यास व टिकविण्यास उपयुक्त ठरली. अशा रीतीने जातिसंस्थेचा जन्म झाला. तिच्यामुळे मनावर जे संस्कार झाले व त्यापासून जी संविदची घडण झाली तिच्यामुळे पुढे जात सनातन आहे असे मानले जाऊ लागले; व मग काही लोकानी वर्ण व जात ईश्वरानेच निर्माण केली अशा आशयाचे विचार ग्रंथात मांडले; म्हणून अजूनही असंख्य लोकास जातिसंस्थेचे दुष्परिणाम दिसत नाहीत. जर आपण जीवनाकडे डोळसपणे पाहू लागलो, संस्कारनिर्मितीची क्रिया जर आपण समजून घेतली तर मग जीवन परिपूर्ण (absolute) तत्वावर अधिष्ठित असावे ह्याप्रकारचा हेका आपण कायम ठेवणार नाही.

जीवनात प्रत्यही बदल होत असतात. केवळ आपल्या संस्कारातच (disposition) नव्हे तर आपल्या संविद्‌मध्येही सूक्ष्मपणे बदल होत

असतात. 'हे आनंदा, तुला खरोखर सांगतो संस्कार हे अनित्य आहेत. जसे अनित्य आहेत तसेच अध्रुव, तसेच अविश्वसनीय आहेत असे बुद्ध म्हणतात. (दीघ-निकाय १७-१६) आपले संस्कार व संविद (विज्ञान) बदलणारे असल्यामुळे आपल्या अहं ला स्थिरत्व प्राप्त करून देण्याचा हव्यास निसर्गाच्या विरुद्ध आहे. पण नेमके हेच आपण करीत असतो. तेव्हा आपणास जीवनात योग्य रीतीने वागण्यासाठी आपली संविद् (विज्ञान) स्थितिशील आहे असे न समजता आपल्यावर होणारे संस्कार व त्यामुळे होणारी मनाची ठेवण व तद्भव संविद् यांच्या स्वरूपाचा अभ्यास करणे आवश्यक आहे. आपण नित्यशः जीवनात आपले संस्कार नित्य व ध्रुव आहेत असे समजूनच वागत असतो. आपले प्रश्न सोडवताना आपण आपल्या प्रश्नांची कारणे स्वतःमध्ये न शोधता बाह्य गोष्टीत शोधून ती नष्ट करण्याचा प्रयत्न करतो. ह्या क्रियाद्वारे आपले संस्कार व विज्ञान ह्यास नित्यत्व व ध्रुवत्व प्रदान करण्याचा प्रयत्न असतो. या आपल्या हव्यासाद्वारे आपण जीवनात सुरक्षितता शोधत असतो. पण सर्व संस्कार अनित्य आहेत. संविद् (विज्ञान) अनित्य आहे ही गोष्ट जर लक्षात घेता आली, तिचे सत्य स्वरूप जर लक्षात घेतले तर आपले प्रश्न समजून घेण्याच्या बाबतीत त्याचे कार्य कोणते याकडेही आपण लक्ष देऊ शकू.

जीवन अनित्य आहे हे समजले तर बुद्धानी निरनिराळ्या यज्ञयागादिकास का विरोध केला हेही लक्षांत येईल. या यज्ञयागादिकांच्या द्वारे आपण आपले जीवनाशी असलेले संबंध स्थिर करीत असतो. त्याच्या आधारे जीवनात सुस्थिती प्राप्त होईल असे समजतो. बाह्य मार्गाने जीवनात स्थिरत्व आणण्याचा तो आपला प्रयत्न असतो. पण ह्या यज्ञयागामुळेच समाजात हिंसेची वाढ होते. द्रव्याचा नाश होतो. काही समाजघटकास यज्ञाचा अधिकार आहे तर काहीस नाही. यामुळे समाजघटकात परस्पर वैमनस्य निर्माण होते व विषमता वाढीस लागते. यज्ञामुळे मनावर होणाऱ्या चुकीच्या संस्कारामुळे जीवनाविषयी आपण चुकीच्या संकल्पना बाळगतो. दुःखाचे कारण लक्षात घेत नाही. या यज्ञयागादिद्वारे जीवनात आधार शोधण्याचा प्रयत्न चुकीचा आहे हे आपण ओळखले तर त्याच्यापासून आपली सुटका होऊ शकेल. अष्टांगमार्गाने प्रवास करणारा मनुष्य स्त्रोतापत्ती या अवस्थेस पोहोचला म्हणजे त्याला यज्ञयागादि सर्व विधीचे व्यर्थत्व कळून येते व तो हे विधी पाळण्याच्या भरीस पडत नाही.

बुद्धांनी जीवनात जे बदल होतात त्या बदलाचे स्वरूप स्पष्ट केले आहे. हे बदल दोन प्रकारचे असतात. यापैकी एक बदल अज्ञानोद्भव व म्हणून

तृष्णोद्भव असून दुसरा सम्यक दृष्टिपासून म्हणजे तृष्णामुक्तीपासून होणारा बदल आहे. यापैकी पहिला बदल मनुष्यास परिस्थितिबद्ध करणारा अतएव दुःखात लोटणारा असून त्यामुळे मनुष्य या संसृतिचक्रात गुरफटलेला राहतो. दुसऱ्या प्रकारचा बदल सम्यक ज्ञानाने घडून येतो. दुःखाच्या स्थितीत दुःखापासून निसटून न जाता त्याचे मर्म जाणल्याने तो घडून येतो. तो माणसास उत्तरोत्तर दुःख व संकटे यापासून मुक्त करतो, व निर्वाणप्राप्तीस सहाय्य करतो.

माणसामध्ये घडून येणाऱ्या या दोन प्रकारच्या बदलाचे कारण पुढीलप्रमाणेही सांगता येईल. कोणताही मनुष्य घेतला तरी त्यामध्ये कमीअधिक प्रमाणात बाह्य प्रभावामुळे बदल घडून येत असतो. धर्माच्या कल्पना समाजाने बाह्यतः स्वीकारलेल्या रुढी व परंपरा, विज्ञानाचे शोध, उद्योगधंद्यातील स्थित्यंतरे इत्यादि कारणांमुळे आपल्या आचारविचारात बदल होतो. एका दृष्टीने पाहिले असता हा वरवरचा बदल होय. अशा बदलाने बाह्यतः आपल्यात फरक पडत असला, व आपल्या आवडीनिवडी बदललेल्या दिसल्या तरी आपली तृष्णा व भव (becoming) ची वृत्ती तशीच कायम असते. म्हणून या बदलास अज्ञानोद्भव बदल असे नाव देता येईल. आपल्या संविद्मध्ये बाह्यतः बदल झालेला असला तरी मूलभूत बदल झालेला नसतो. आपण पूर्वीसारखेच संग्रहपर असतो. एक राज्यपद्धती त्यागून दुसरी स्वीकारली, एक धर्म त्यागून दुसरा धर्म स्वीकारला म्हणजे आपल्या आचारा-विचारात बदल दिसतो खरा पण त्यामुळे आपल्या सुरक्षितता शोधण्याच्या वृत्तीत बदल होत नसतो. आपल्याकडे व पाश्चिमात्य देशात मान्यता पावलेले बदल या स्वरूपाचे आहेत. अशा बदलामुळे माणसाची काही दुःखे नष्ट होतात पण त्यांच्या ऐवजी दुसरी दुःखे निर्माण होतात. या प्रकारचे बदल देशात पसरलेली बेकारी, क्रौर्य, निरनिराळ्या प्रकारचे वैयक्तिक व सामाजिक संघर्ष व युद्धे यास जन्म देतात.

दुसऱ्या प्रकारचा बदल मूलभूत स्वरूपाचा संविद्मध्ये होणारा बदल होय. हा बदल परिस्थितिजन्य नसतो. बुद्ध ज्या प्रकारच्या बदलाची आपल्याकडून अपेक्षा करतात तो आपल्या संविद्मध्ये घडून येणारा मूलभूत बदल होय. जे अनित्य आहे ते नित्य आहे असे समजून वागणे भ्रमकारक आहे. आपले दुःख बाह्य कारणानी निर्माण होत नसून आपली तृष्णाच दुःखनिर्मितीस कारण होते. हे लक्षात आल्यावर आपल्या संविद्मध्ये इष्ट तो बदल होतो. माणसाची जीवनदृष्टि बदलते. हा बदल परिस्थितिजन्य नसतो. अशारीतीने बदल झालेल्या माणसाची सुखाची कल्पना उत्तरोत्तर बदलत जाते. ज्या इंद्रियसुखात इतर लोक

सुख मानतात त्यात तो सुख मानत नाही. या प्रकारचा बदल निर्वाणाकडे नेणारा असतो.

भगवान बुद्धाने जीवनात सर्व अनित्य आहे हा जो विचार मांडला त्याविरुद्ध नेहमी एक आक्षेप घेण्यात येतो. तो असा की जर जीवनात सर्वकाही प्रवाहाच्या स्थितीत असेल तर वस्तूचे सतत नूतनीकरण होत असेल तर मग आपण आपल्या भोवतालच्या वस्तू कशा ओळखू शकतो ? आपण पाहिलेली एखादी वस्तू पूर्वी आपण पाहिली होती असे कसे म्हणू शकतो ? या आक्षेपास बौद्ध आचार्यांनी नेहमीच समर्पक उत्तर दिले आहे. प्रत्येक क्षणी वस्तूचे नूतनीकरण जरी होत असले तरी कोणत्याही दोन क्षणातील वस्तू भिन्न जरी असल्या म्हणजे त्या दोन क्षणी त्या वस्तू जरी तंतोतंत सारख्या नसल्या तरी त्या सारख्याच आहेत असे आपण समजतो. दुसऱ्या शब्दात आपली वस्तूची ओळख चुकीची असते. दोन क्षणातील वस्तू तंतोतंत सारख्या नसल्या तर त्या तशा आहेत असे आपण चुकीने समजत असतो.

सब दु:खम्

भगवान बुद्धांच्या वचनामध्ये सब दु:खम् हे अत्यंत महत्वाचे वचन आहे. वास्तवतेच्या तीन लक्षणांपैकी सब दु:ख हे एक लक्षण होय. सर्वत्र दु:खच आहे ही गोष्ट बुद्धानी आवर्जून सांगितली. दु:खाचे अस्तित्व मान्य केल्याशिवाय व त्याचा पुरता समज प्राप्त केल्याशिवाय कोणीही मनुष्य सुख प्राप्त करू शकत नाही असे बुद्धाचे म्हणणे होते.

हिंदुधर्मात मोक्षप्राप्ती करणे हे जीवनाचे अंतिम ध्येय मानले असून त्या साठी ग्रंथोक्त मार्गाचे अनुसरण करणे हा एकमेव मार्ग आहे असे मानले जाते. त्यामुळे जीवनात दु:ख कसे निर्माण होते हे पाहाण्याकडे दुर्लक्ष होते. बहुतेक माणसास दु:खाचे कारण समजून घेण्याचे श्रम घ्यावयाचे नसतात. कोणीतरी कोणती कर्मे करावी ते सांगावे व आपण सांगकाम्याप्रमाणे ती कर्मे करून आपल्याला सम्यक दृष्टी प्राप्त झाली असे मानावे असे आपले चाललेले असते. त्यामुळे अशा कर्माने दु:खाचा क्षणिक विसर पडला असला तरी दु:खाचे कारण नष्ट झालेले नसते. परिस्थितीत बदल झाला म्हणजे किंवा काही अन्य कारणाने दु:ख पुन: त्याच किंवा नवीन स्वरूपात निर्माण होते. दु.ख नष्ट व्हावे म्हणून मनुष्य निरनिराळे मार्ग अनुसरतो, निरनिराळ्या क्लृप्त्यांचा अवलंब करतो. पण दु:ख तसेच कायम असते.

बुद्धाचा दुःखाबद्दलचा दृष्टिकोन समजून घेण्यासाठी आपल्या सर्वांचा दुःखाकडे पाहाण्याचा दृष्टिकोन कसा आहे हे नीटपणे समजून घेतले पाहिजे. आपणा सर्वास निरनिराळ्या प्रसंगी दुःख होत असते. दुःख झाले म्हणजे यातून निसटून जाण्याचा आपला प्रयत्न असतो. दुःख झाले असता ते झालेच

असे मानून स्वयंसूचन करणे हा त्यापैकी एक प्रकार. ईश्वराची किंवा देवदेवतांची अवकृपा झाल्यामुळे दुःख झाले असे समजून त्यांची पूजा करणे, प्रार्थना करणे, निरनिराळी व्रतवैकल्ये करणे हा दुःखातून निसटून जाण्याचा दुसरा प्रकार. अफू दारू यासारख्या व्यसनात गुंग राहून दुःख विसरणे हा तिसरा प्रकार. काहीजण दुःख नष्ट व्हावे म्हणून निरनिराळ्या विश्वासात गुंग असतात. दुःख विसरावे म्हणून कोणी स्वतःस एखाद्या कामात झोकून देतो. त्यास दुःखाबद्दल विचार करावयास अवकाशच राहात नाही.

सर्वसाधारण मनुष्य पूजा जप व्रतवैकल्ये इत्यादिच्या किंवा स्वयंसूचनांच्या मार्गाने दुःख नष्ट करण्याचा प्रयत्न करतो. दुःख नष्ट करण्याच्या या सर्व प्रकारांत माणसाचा 'अहं' म्हणजे त्याच्या संविद्‌ची (conscicusness) रचना तशीच कायम असावी हा विचार अंतर्भूत असतो. याशिवाय आपल्या सामाजिक धार्मिक संस्थांची रचनाही तशीच कायम असावी असे आपणास वाटत असते. ह्या संस्था मनुष्यनिर्मित नाहीत, ईश्वरनिर्मित आहेत. आपल्या भोवतालच्या समाजरचनेस आपण जबाबदार नाही. त्यांच्यामुळे कितीही दुःख झाले तरी त्याची जबाबदारी आपल्यावर नाही असे मनुष्य चिंतीत असतो.

दुःख दूर करण्याच्या बाबतीत धर्माचेही सहाय्य होते. दुःख नाहीसे करण्यासाठी धर्म निरनिराळी स्पष्टीकरणे देतो. त्यावर विश्वास ठेवून माणसे दुःख विसरण्याचा प्रयत्न करतात. उदाहरणार्थ दुःख झाले असता धर्म मागच्या जन्मी तुम्ही पाप केले, म्हणून या जन्मी हे दुःख तुमच्या वाटयास आले. अमूक अमूक पूजा केल्याने किंवा कर्मे केल्याने ते नष्ट होईल असे सांगतो. अर्थात हा सूचनेचा प्रकार झाला. हिंदुधर्माने प्रत्येक व्यक्तीसाठी धर्म, अर्थ, काम व मोक्ष हे चार पुरुषार्थ सांगितले असून प्रत्येक व्यक्तीने यासंबंधीची नियम, कर्तव्ये पार पाडण्याचा आदेश दिला आहे. ही कर्तव्ये पार पाडीत असताना दुःखे निर्माण होतात. ती निरनिराळ्या प्रकारच्या उपासनांनी विसरावयाची असतात, ईश्वरावरील दृढ विश्वास व निरनिराळ्या प्रकारची कर्मे करणे हाच हिंदुधर्माच्या दृष्टीने दुःखे नष्ट करण्याचा रामबाण उपाय आहे.

दुःख होऊ नये म्हणून आपण जे मार्ग अवलंबितो त्यापैकी आपले बाह्य वस्तूशी असलेले संबंध स्थिर ठेवणे हा एक मार्ग होय. आपले आप्तेष्ट, आपली

जमात, आपला धर्म व देश इत्यादिशी असलेले संबंध स्थिर असावे असे आपणास वाटत असते. हे संबंध स्थिर ठेवण्यासाठी समाज निरनिराळ्या रूढी व परंपरा निर्माण करतो. मनुष्य हे संबंध स्थिर असावे, त्यांच्याद्वारे सुख मिळावे असे इच्छितो. तरी या संबंधात दुःख हे होतेच. दुःखास विसरण्यासाठी मनुष्य निरनिराळ्या भ्रामक सिद्धान्तावर विश्वास ठेवतो. काहीजण दुःख ईश्वरानेच निर्माण केले व ईश्वरास शरण गेल्याने ते नष्ट होईल असे मानतात. काहीजण सुखदुःख निर्माण करणे ही ईश्वराची लीला आहे असे म्हणतात. तर काहीजण जीवन सत् चित् आनंदमय आहे. जगात दुःख नाहीच. आपल्या चुकीच्या दृष्टिकोनामुळे दुःखाचा केवळ भास होतो असे म्हणतात. म्हणून अनेकांनी आपण आहो त्याच स्थितीत समाधान माना असा उपदेश करण्यासही कमी केले नाही. या प्रकारच्या विचारसरणीच्या मुळाशी दुःखास कारण मनुष्य नाही. ते यदृच्छेने येते, दुःख नित्याची घटना आहे, त्यात कमीअधिक फरक करता आला तरी ते तसेच कायम राहील, हा विश्वास दडलेला असतो.

विज्ञान जीवनातील कार्यकारणसंबंध काही प्रमाणात लक्षात घेते. यामुळे विज्ञानाने काही प्रमाणात आपले दुःख नष्ट होते. तरी विज्ञानाने दुःख पूर्णपणे नष्ट होऊ शकेल असे मुळीच नाही. विज्ञानाने शेती औषधीशास्त्र इंजिनिअरिंग इत्यादि ज्ञानशाखात फार मोलाचे शोध लावले आहेत. त्यामुळे जीवनात काही सुखसाधनांची भर घालता आली आहे. पण विज्ञानाच्या सर्व साधनांनी माणसामधील अंतस्थ व बाह्य संघर्ष नष्ट होऊ शकत नाही. विज्ञानाच्या साधनांनी प्रेम निर्माण करता येत नाही. यामुळे परस्परातील चुरस व चढाओढ यामुळे निर्माण होणारी दुःखे तशीच राहातात इतकेच नव्हे तर विज्ञानामुळे निर्माण केलेल्या काही साधनांचा माणसामाणसातील संघर्ष वाढविण्याच्या कामी उपयोग होतो.

अलिकडील काळात मानसशास्त्रज्ञानी आपल्या जीवनातील संघर्ष कमी करण्याचे व माणसाला बाह्य परिस्थितीशी जुळते घेण्याच्या बाबतीत सहाय्य करण्याचे प्रयत्न चालविले आहेत पण त्यामुळे हे संघर्ष पूर्णपणे नष्ट होऊ शकतील असे मुळीच नाही. मानसशास्त्रज्ञ माणसाच्या मूलभूत गरजा शोधून काढण्याचा प्रयत्न करतात; व ज्यांना परिस्थितीशी जुळते घेण्याच्या बाबतीत अडचणी येतात त्यांच्या त्या अडचणी दूर करण्याच्या बाबतीत सहाय्य करतात. पण या प्रकारचे सहाय्य हे वरवरचे सहाय्य होय, याची दोन कारणे सांगता येतील. पहिले कारण असे की मानसशास्त्र मनुष्याला कोणत्याही परिस्थितीशी जुळते घेण्यासाठी प्रयत्न करते. परिस्थिती कशीही असली तरी त्या परिस्थितीशी

जुळते घेता यावे यासाठी मानसशास्त्राचा प्रयत्न असतो व तो अनेकदा अपयशी ठरतो. कारण माणसाचा परिस्थितीशी सुसंवाद नसला म्हणजे माणसाने बदलणे हे जितके आवश्यक आहे तितकेच माणसाच्या आंतरिक गरजांची पूर्ती व्हावी म्हणून समाजातील रुढी व परंपरा व माणसास बाह्यतः बंधनात ठेवणाऱ्या संस्था यांच्यामध्येही बदल घडवून आणणे आवश्यक असते. अशा प्रकारे समाजात बदल घडवून आणणे हे आपले काम आहे असे मानसशास्त्रज्ञ समजत नाहीत.

मानसशास्त्राचा माणसाला बाह्य परिस्थितीशी मेळ घालून देण्याचा प्रयत्न सदोष असण्याचे दुसरेही महत्वाचे कारण आहे. माणसाच्या काही गरजांची पूर्ती काही प्रमाणात करणे एवढेच मानसशास्त्र जाणते. पण मनुष्य हा हेतु बाळगणारा प्राणी आहे. त्याच्या जीवनास हाही हेतु आहे ही गोष्ट ते लक्षात घेत नाहीत. माणसाची संविद् कशी निर्माण होते, तिच्यात कोणत्या कारणानी कसे बदल होतात, निर्वाणाकडे वाटचाल करताना माणसाच्या संविद्‌मध्ये कसे बदल होतात हे ते सांगू शकत नाही. यामुळे मानसशास्त्रास माणसाच्या बदलत्या गरजा व त्याची दु:खे कशी निर्माण होतात हे सांगता येत नाही. म्हणून मानसशास्त्राच्या मार्गदर्शनाप्रमाणे काही बाबतीत माणसाला आपली काही दु:खे नष्ट करता आली तरी जीवनातील दु:खे पूर्णपणे नष्ट करण्यास व जीवनास नवीन दिशा दाखवून देण्यास मानसशास्त्र अपुरे पडते. जीवनाच्या बदलत्या परिस्थितीत इष्ट कोणते व अनिष्ट कोणते ते तपासून अनिष्ट मूल्ये त्यागण्याची अंतर्दृष्टि माणसास यावयास पाहिजे. मानसशास्त्राने ही अंतर्दृष्टी प्राप्त होऊ शकत नाही.

दु:खासंबंधी एवढा विचार केल्यावर याबाबतीत बुद्धाचे काय म्हणणे आहे ते पाहू. भगवान बुद्ध सर्वत्र दु:ख आहे असे म्हणतात. काही लोकास हा विचार पटत नाही. जीवनात सुख व दु:ख दोन्ही आहेत केवळ दु:ख नाही. बुद्धानी केवळ दु:खावरच भर दिल्यामुळे त्यांची शिकवण निराशावादी झाली आहे असे त्याचे म्हणणे असते. पण हा विचार बरोबर नाही. आपल्या नित्याच्या जीवनात सुख व दु:ख आहे हे बुद्धास माहित नव्हते असाही काही मुद्दा नाही. बुद्धास सुख व दु:ख दोन्ही माहित होते. दोहोचाही त्यांनी अनुभव घेतला होता. पण ज्या मार्गानी आपण सुखप्राप्ती करतो ते इंद्रियसुखाचे मार्ग चिरकाल समाधान देणारे नाहीत असे त्यांचे म्हणणे होते व ह्या गोष्टीचा अनुभव आपणासही घेता येतो. खरा आनंद किंवा खरे सुख आत्यंतिक इंद्रियसुख व आत्यंतिक इंद्रियदु:ख या दोहोंचा त्याग करून मध्यम मार्गाने प्रवास केल्याने प्राप्त होते अशी त्यांची शिकवण आहे.

अनुक्रमणिका

बुद्धाच्या शिकवणुकीचे रहस्य त्यांच्या सर्व अनित्य आहे व जे अनित्य आहे ते दुःख आहे या सूत्रात साठविलेले आहे. जे अनित्य आहे ते तसे न ओळखताच मनुष्य ते नित्य आहे असे समजून वागतो. किंवा जे अनित्य आहे ते नित्य व्हावे म्हणून धडपडतो. या क्रियात त्याची तृष्णाच दुःख निर्माण करते. अशा वागण्यामुळे काही अंशी तो स्थैर्य प्राप्त करू शकला तरी ते स्थैर्य दीर्घकाल टिकणारे नसते. म्हणूनच बुद्धानी जे अनित्य आहे ते दुःख आहे असे म्हटलेले आहे. अनित्यामध्ये माणसास समाधान नसते. अनित्यात त्यास कोणतीच सुरक्षितता लाभत नाही. म्हणून तो दुःखी बनतो. जे अनित्य आहे ते अनित्य आहे हे लक्षात घेतले व ते स्थिर करण्याचा हव्यास सोडून दिला तर आपण वास्तवता जशी आहे तशी ओळखतो असा त्याचा अर्थ होईल. वास्तविकता जशी आहे तशी ओळखल्यामुळे तिला विकृत करण्याची इच्छा नष्ट होईल. दुःखनिर्मितीची प्रक्रिया लक्षात येईल व तिच्यापासून मुक्त होता येईल.

पण जे अनित्य आहे ते दुःख आहे या बुद्धवचनाचा अर्थ अनित्यापासूनच दुःख आहे असा करू नये. अनित्यातच दुःख असते असे म्हणण्यापेक्षा माणसाची अनित्याकडे पाहाण्याची दृष्टी विपरीत असते म्हणून दुःख निर्माण होते असे म्हणणे जास्त योग्य होते. दुःख वस्तुस्थितीकडे पाहाण्याच्या आपल्या चुकीच्या दृष्टिकोनामुळे होते. म्हणून दुःखाचे कारण अयोग्य दृष्टिकोन होय असेही आपण म्हणू शकतो. कार्यकारणसंबंधात कोणत्याही गोष्टीचा परिणाम त्याच्या कारणातच असतो. तो परिणाम दृष्टिगोचर होण्यास काही कालावधी लागेल हे शक्य आहे. म्हणज जीवनाकडे पाहाण्याच्या विपरीत दृष्टिकोनामुळे, अनित्य नित्य आहे. असे समजून वागल्यामुळे काही काळ सुख प्राप्त होते असे आपणास दिसले तरी पुढे त्यापासून दुःख निर्माण झाल्याशिवाय राहात नाही. तेव्हा तात्विक दृष्टीने विचार केल्यास दुःखाचे कारण आपल्या बाह्य वस्तूशी असलेल्या अयोग्य संबंधात आहे हे सहज लक्षात येते. आपला 'अहं' अनित्य आहे तो स्थिर आहे असे समजून त्याचा विकास व्हावा म्हणून आपण धडपडतो. बाह्य वस्तू अनित्य आहेत, त्यांच्यावर नियंत्रण ठेवण्याचा प्रयत्न करतो. पण तरी त्यांच्यात बदल होतो. आपल्या महत्वाकांक्षेला धक्का बसतो, व आपणास दुःख होते. हे दुःख लक्षात येण्यास कालावधी लागतो. याचे कारण आपले मन पुरेसे सुसंवेदी नसते हे होय. आपल्या क्रियांचे बाह्य परिस्थितीवर कोणते परिणाम होतात व बाह्य परिसराचे आपल्यावर कोणते परिणाम होत आहेत हे लक्षात घेण्यासाठी जी संवेदनशीलता लागते ती आपल्यापाशी पुरेशा प्रमाणात नसते. शिवाय

आपल्या प्रयत्नाने आपण परिस्थितीवर नियंत्रण स्थापन केलेले असते. ते आपणास वस्तुस्थितीची जाणीव देण्यापासून पराङ्मुख करते.

आपण आपले दुःख टाळण्याचा, त्यापासून निसटण्याचा सतत प्रयत्न करीत असतो. पण योग्य दृष्टिकोन धारण केला तर आपले दुःखच आपणास वस्तुस्थितीची जाणीव देण्यास समर्थ असते असे वरील विवेचनावरून आढळून येईल. म्हणून दुःख आपला मित्र आहे, व शिक्षक आहे असे आपण म्हणू शकतो. दुःख आपले बाह्य वस्तूशी संबंध सुसंवादी नाहीत, बाह्य परिस्थितीच्या आपल्यावर घातक प्रतिक्रिया होत आहेत याची जाणीव देते. बाह्य परिस्थितीशी सुसंवादी संबंध नसले की मग भीती, चिंता राग इत्यादि विकाराची निर्मिती होते. आपल्या मनावर व भावनांवर घातक परिणाम होतात व पुढे त्यांचा आपल्या शरीरावरही घातक परिणाम होतो. मनुष्यास जे अनेक मानसिक व शारीरिक रोग होतात त्या बहुतेकाची कारणे आपण बाह्य परिस्थितीशी योग्य रीतीने जुळते घेऊ शकत नाही या गोष्टीमध्ये साठवलेली असतात असे आपण म्हणू शकतो.

आतापर्यंत आपण दुःखाचे जे तात्त्विक विवेचन केले ते विचारी माणसास भगवान बुद्धाच्या विचाराची दिशा समजून घेण्यास उपयोगी पडू शकते. पण प्रत्यक्षतः बुद्धाची ही शिकवण आत्मसात करून आपल्या दैनंदिन कृतीत आणणे खरोखर कठीण आहे. या शिकवणुकीचे खरे रहस्य क्रमाक्रमाने लक्षात येते.

आपल्या धर्मप्रसारास आरंभ करताना वाराणसी येथील पाच भिक्षूंसमोर बुद्धाने जे पहिले प्रवचन दिले, (संयुत्तनिकाय ४२१-२३) त्यात दुःखाची कारणमीमांसा मानसशास्त्रीय रीतीने केली आहे असे आपण म्हणू शकतो. भिक्षूनो दुःख आर्यसत्य आहे. जन्मही दुःख आहे. जरा ही दुःख आहे, व्याधीही दुःख आहे व मरणही दुःख आहे असे बुद्ध म्हणतात. त्यांचे हे वचन समजून घेणे कोणास जड जाऊ नये. कारण जर जन्मच झाला नसता तर मनुष्यास जीवनात निरनिराळी दुःखे भोगावी लागली नसती. व मग जरा, व्याधी, मृत्यु ह्यापासूनही तो मुक्त राहिला असता. खरे सुख जन्ममरणाच्या चक्रापासून मुक्त झाल्याने मिळते हे बुद्धाचे वचन लक्षात घेणे जरूर आहे.

पुढे बुद्ध अप्रियाशी मिळणे दुःख आहे व प्रियाशी वियोग दुःख आहे असे म्हणतात. ज्याशी भांडण झाले, ज्याने शिवीगाळ केली, आपला अपमान केला किंवा अन्य प्रकारे कष्ट दिले अशा माणसास मिळण्यापासून आपण दुःखी होतो, त्याचप्रमाणे जे आपणास प्रिय आहेत अशा मित्राचा वा आप्तेष्टांचा

वियोग आपणास असह्य दुःखदायक होतो. मित्राच्या वा आप्तेष्टांच्या वियोगाने एकटेपणाची भावना निर्माण होते तेव्हा अप्रियाशी मिळणे दुःख आहे व प्रियाशी न मिळणे दुःख आहे. हे ह्या वचनाचाही आपल्या दैनंदिन जीवनात अनुभव येतो. दुःख हे आपल्या आंतरिक गरजा व त्या गरजांच्या पूर्तीसाठी आपण केलेले प्रयत्न यावर अवलंबून असते. आपली महत्वाकांक्षा जितकी जास्त त्या महत्वाकांक्षेच्या पूर्तीत अपयश प्राप्त झाल्यावर होणाऱ्या दुःखाची भावना तीव्र असते पण येथे प्रिय व अप्रिय ही विशेषणे आपला बाह्य-वस्तूबद्दल असणारा दृष्टिकोन व्यक्त करतात; म्हणजे आपण बाह्यवस्तूनी अगोदरच बद्ध असतो. त्या वस्तूबद्दल भावरूप किंवा अभावरूप आसक्ती बाळगतो. म्हणूनच आपणास दुःख होते. म्हणून बुद्ध पुढे याच सूत्रात सर्वच उपादानस्कंध दुःख आहे असे सांगतात. म्हणजे आपली बाह्य वस्तूचे ा ी असलेली आसक्ती दुःख निर्माण करते. जर आपण या उपादान स्कंधापासून म्हणजे आसक्तीपासून मुक्त असलो तर दुःख निर्माणच होणार नाही. आपले सुखदुःख आपल्या असक्तीच्या तीव्रतेवर अवलंबून असते. निरनिराळी माणसे एकाच वस्तूशी निरनिराळ्या प्रमाणात आसक्त असतात त्यांना त्या वस्तूच्या वियोगापासून प्राप्त होणारे दुःखही त्या त्या प्रमाणात कमीअधिक असते.

सरतेशेवटी बुद्ध हे सर्व जगच दुःख आहे असे म्हणतात. सर्वसाधारण मनुष्य असे उद्‌गार काढण्यास धजणार नाही हे उघड आहे. कारण त्याला जीवनात कोणते ना कोणते सुख दिसते. पण क्षणिक सुखाच्या हव्यासापासून जे कमी अधिक प्रमाणात मुक्त आहेत अशा लोकास जगात दुःखच अधिक आहे याचा अनुभव आल्याशिवाय राहात नाही. संत तुकाराम ‘सुख पाहाता जवापाडे दुःख पर्वताएवढे’ असे म्हणतात ते याच संदर्भात. संवेदनाक्षम मनुष्य इतरापेक्षा जास्त realistic असतो. जेथे इतरास सुख दिसते तेथे त्यास दुःख दिसते. माणसास ही अवस्था प्राप्त झाली म्हणजे तो जगात सुखच नाही असे म्हणणार नसला तरी ते उपेक्षणीय आहे असे तो खात्रीने म्हणेल.

याच्या पुढची पायरी म्हणजे जीवनात सर्वच परिस्थितीबद्ध वस्तु पूर्णपणे दुःखदायी आहेत ही अंतर्दृष्टी प्रत्यक्षतः प्राप्त करणे, ही अत्यंत कठीण गोष्ट आहे व ती अत्यंत विरळ माणसासच शक्य होते. संतजन सामान्य माणसापेक्षा जास्त असमाधानी असतात व ज्या स्वर्गमय परिस्थितीत आपण अत्यंत आनंदात राहू त्या सुखाच्या स्थितीतही त्यांना दुःख जाणवते. त्यांना ह्या स्थितीत दुःख जाणवते म्हणून ते अशा सुखाच्या (त्यांच्या दृष्टीने दुःखाच्या) स्थितीपलिकडे जाण्यासाठी धडपडत असतात. याच्या उलट स्थिती सामान्य माणसाची असते

त्याना कोणतेही इंद्रियसुखाचे साधन सुखदायक वाटते. त्यापासून दुःख सुद्धा निर्माण होते असे त्यांना दिसले तरी त्याकडे ते दुर्लक्ष करतात. त्या दुःखापासून निसटून जाण्याचा प्रयत्न करतात पण त्या इंद्रियसुख देणाऱ्या वस्तूचा मोह त्यागावासा वाटत नाही.

वरील विवेचनावरून आपल्या हे लक्षात येईल की सुखदुःख आपल्या बाह्य जगाशी असणाऱ्या संबंधावर अवलंबून असते. आपण निसर्ग अमुक अमुक प्रकारचा आहे अशी जी कल्पना करतो ती आपल्या निसर्गाशी असणाऱ्या संबंधावर अवलंबून असते. निसर्गासंबंधीची आपली सुरवातीची कल्पना प्राथमिक स्वरूपाची असते. सुरवातीस आपणास जगात जे जे अनाकर्षक दिसते त्याच्याविरुद्ध प्रकारच्या स्थितीची संकल्पना मनाशी बाळगून त्या संकल्पनेनुसार वागण्याचा आपण प्रयत्न करतो. पुढे अशा विरुद्ध वस्तूची किंवा संकल्पनेची आराधना केल्याने किंवा दुःखाचे दमन केल्याने सुखप्राप्ती होत नाही याची जाणीव आपल्यास होते. मग आपले बाह्य वस्तूशी असलेले नाते बदलते. आपण दुःखाची आराधना किंवा त्याचे दमन करण्याऐवजी दुःखाचा समज प्राप्त करून घेण्याचा प्रयत्न करतो. अशा प्रकारच्या प्रयत्नात दुःखद संस्कार आपल्यामधून वगळून पडतात. आपण जीवनाकडे डोळसपणे पाहू शकतो व त्यामुळे आपले दुःखही नष्ट होत जाते. म्हणून बुद्धाचे सर्वत्र दुःख आहे हे वचन वास्तवतेची जाणीव देणारे आहे. दुःखाच्या प्रतिक्रिया सर्वच माणसावर होतात. पण सर्वावरील प्रतिक्रिया सारख्या असतात असे मात्र नाही; दुःखाची प्रतिक्रिया आपल्या बाह्य वस्तूवर असलेल्या आसक्तीवर अवलंबून असते. हे एक मानसशास्त्रीय सत्य आहे. मनुष्य ज्या वस्तूच्या आसक्तीपासून मुक्त असतो त्या वस्तूपासून त्याला सुखदुःख होत नाही. आसक्तीपासून मुक्त झाला अशा माणसाच्या बाबतीत सुख व दुःख यात फरक राहात नाही; हे द्वैत त्याच्या बाबतीत नष्ट झालेले असते. अशा माणसास सर्वच माणसे व सर्वच वस्तू प्रिय असतील किंवा त्याच्या बाबतीत प्रिय व अप्रिय या शब्दास अर्थ उरत नाही व म्हणून त्याच्या जीवनात सुख व दुःख हे द्वैत नष्ट झालेले असते. असा मनुष्य स्वतः कष्ट केल्याने दुसऱ्याच्या सुखात वृद्धि होणारी असेल तर मग असे कष्टही सहन करण्यास कचरत नाही. तो स्वतःसाठी जगत नाही तर दुसऱ्यासाठी जगतो.

सब अनत्त

बऱ्याच जणास भगवान बुद्धाच्या अनत्त सिद्धान्ताचे आकलन होत नाही. कारण भारतात प्रत्येक व्यक्तीत अजर व अमर असा आत्मा आहे असा समज

दृढ झाला आहे. भगवद्गीतेत दुसऱ्या अध्यायात आत्मा नित्य अविनाशी, जन्म-रहित व अतर्क्य असून त्याने धारण केलेला हा देह नाशिवंत आहे. शरीर मृत पावले तरी आत्मा मरत नाही असे सांगितले आहे. मनुष्य म्हणजे त्याचे मन किंवा शरीर नव्हे तर या दोन्ही पलिकडील वस्तु आहे अशी विचाराची परंपरा भारतात दृढ झाली आहे. हा आत्मा निरनिराळे जन्म घेऊन अनुभवाचा संचय करीत करीत शेवटी पूर्णत्व पावतो अशी कल्पना आहे. अनेक उपनिषदात आत्म्याचे स्वरूप व त्याचे शरीरातील स्थान यासंबंधी विधाने आढळतात. या पार्श्वभूमीवर बुद्धाची सब अनित्य, सर्व आत्मारहित आहे ही कल्पना विचित्र वाटते. शिवाय बुद्ध वेदाचे प्रामाण्य स्वीकारत नाहीत. ईश्वर सर्व सत्ताधारी, मानवी व्यवहाराचे नियंत्रण करून त्यांना वाटेल तसे वाकविणारी सत्ता आहे हे मानत नाहीत; यामुळे बुद्ध नास्तिक असून ते वैदिक धर्माच्या विरुद्ध आहेत असा समज असंख्य लोकांत पसरला आहे. बुद्धांच्या शिकवणुकीचा विपर्यास होण्यास हे एक महत्वाचे कारण आहे.

बुद्ध वैदिक धर्माचा आत्म्याचा सिद्धान्त मानत नाहीत; त्याला कारणही तसेच सबळ आहे. उपनिषदांचे अवलोकन केले असता त्यांत आत्म्यासंबंधीच्या परस्परविरोधी कल्पना आढळतात. म्हणून प्राचीन लोकानी आपल्या जीवनास काही आधार प्राप्त व्हावा म्हणून आत्म्याची कल्पना स्वीकारली असावी, असा संशय घेण्यास भरपूर पुरावा आहे. वेदकालीन ऋषींनी आत्म्याची कल्पना स्वीकारली पण आत्मा आहे हे त्यानी सिद्ध केले नाही. त्यानी आत्म्याचे अस्तित्व गृहीत धरले. शिवाय उपनिषदांचे अवलोकन केले असता आत्म्याच्या कल्पनेचा उत्तरोत्तर विकास होत गेला असावा असेही वाटते. निरनिराळ्या उपनिषदात आत्म्याच्या स्वरूपासंबंधाने व त्याच्या स्थानासंबंधाने मतभेद आहेत. उदाहरणार्थ एक उपनिषद् आत्मा हृदयात आहे असे म्हणते तर दुसरे तो मेंदूत आहे असे म्हणते. आत्मा केवढा आहे यासंबंधानेही उपनिषदात मतभेद आढळून येतात. बृहदारण्यकोपनिषद आत्मा यवाएवढा सूक्ष्म आहे असे म्हणते तर कठ व इतर उपनिषदे तो अंगुष्ठाएवढा आहे असे म्हणतात. छांदोग्योपनिषदात तो प्रादेशमात्र म्हणजे वीतभर आहे असे मानले आहे. तर कौषीतकी उपनिषदात् ज्याप्रमाणे वस्तरा, वस्तऱ्याची पेटी भरून राहातो तद्वत आत्मा सर्व शरीर व्यापून लपून राहिला आहे असे म्हटले आहे. मैत्रायणी उप-निषदात् आत्मा अणूहून लहान अंगुष्ठप्रमाण, प्रादेशमात्र किंवा सर्व शरीराएवढा असून त्या आत्म्याचे ध्यान केले असता मनुष्यास श्रेष्ठ गती प्राप्त होते असे म्हटले

आहे.[३] अशा परस्परविरोधी मतावरून आत्म्याची कल्पना एक मानसिक रचना (mental construct) आहे अशी शंका आल्यास आश्चर्य वाटावयास नको.

वैदिक धर्मात पुनर्जन्माची कल्पना आहे, व पुनर्जन्म मानला तर ज्याचा पुनर्जन्म होतो अशी वस्तु असली पाहिजे हे ओघानेच येते. म्हणून पुनर्जन्माच्या स्पष्टीकरणासाठी आत्म्याचे अस्तित्व मानणे भाग पडते असे सांगण्यात येते. या सिद्धान्ताप्रमाणे आत्मा निरनिराळ्या जन्मी निरनिराळी शरीरे धारण करतो. माणसाने आपल्या पूर्वीच्या जन्मी जी काही बरी वाईट कृत्ये केली असतील त्याची फळे त्याला त्याच जन्मी मिळतील असे नाही. त्याची फळे त्याला पुढच्या जन्मीही भोगावी लागतात. आत्म्याचा पुनर्जन्माचा सिद्धान्त अमान्य केला तर माणसास या जन्मी काही कारण नसता जी संकटे येतात त्याचे स्पष्टीकरण करता येत नाही. म्हणून आत्म्याचा सिद्धान्त मानणे अपरिहार्य आहे असे समजण्यात येते.

पुनर्जन्माच्या सिद्धान्ताचे स्पष्टीकरण आत्म्याचे अस्तित्व मानल्याने प्राप्त होते हे जरी खरे असले तरी हा सिद्धान्त मानल्यावर आपल्या अडचणी सुटतात असे मात्र नाही. वैदिक धर्माने आत्म्याचा सिद्धान्त स्वीकारून आत्मा व शरीर असे कायमचे द्वैत निर्माण केले आहे. आत्मा व शरीर या दोहोमध्ये आत्मा श्रेष्ठ मानला गेला. आत्मा व शरीर यामध्ये आत्म्याच्या विकासाच्या कल्पनेकडे जास्त लक्ष देण्यात येऊ लागले; त्यामुळे शरीराच्या आवश्यक त्या गरजा पुरविल्या पाहिजेत या गोष्टीकडे दुर्लक्ष झाले. मनुष्य आत्मा असल्यामुळे व शरीराचा नाश झाला तरी आत्म्याचा नाश होत नसल्यामुळे काही विशिष्ट सामाजिक मूल्याच्या संरक्षणासाठी दुसऱ्यास ठार मारणे हे एक धर्मकृत्य आहे असेही सांगण्यात आले. भगवद्गीतेत दुसऱ्या अध्यायात श्रीकृष्ण अर्जुनास युद्ध करण्यास सांगतात. हे अर्जुना ज्याला हा आत्मा अविनाशी, नित्य, जन्मरहित व अक्षय आहे असे समजले तो पुरुष कोणाला कसा मारवील किंवा स्वत: कोणास कसा मारील. (गीता २, २१) अशा रीतीने गीतेत आत्म्याच्या सिद्धान्ताचा लोकांचा संहार करण्यासाठी उपयोग केला आहे. सत्य, न्याय, अहिंसा यासारख्या तत्त्वाचा पुरस्कार केला जात असतानाच आपल्या सामाजिक मूल्याचे जतन करण्यासाठी

---

३. उपनिषदातील आत्म्यासंबंधीच्या परस्परविरोधी कल्पनांच्या विस्तृत माहितीसाठी वाचकांनी आर. डी. रानडे यांचे Constructive survey of upnishadic philosophy हे पुस्तक वाचावे.

हिंसा करणेही ग्राह्य मानले गेले. परिपूर्ण (absolute) म्हणून मानले गेलेल्या ज्ञानाचा आपल्या दैनंदिन जीवनातील मूल्याशी संबंध आहे असे मानले जाऊ लागले. वैदिक धर्मात अपरिक्षित तात्त्विक संकल्पना बरोबर आहे असे मानल्यावर त्यांचा स्वत:चे विश्वास टिकवून ठेवण्यासाठी कसा उपयोग करण्यात येतो याचे हे चांगले उदाहरण आहे.

वैदिक धर्मात माणसाचा ‘ अहं ’ म्हणजे त्याचे शरीर किंवा मन नसून आत्मा (जीवात्मा) आहे व हा जीवात्मा व ब्रह्म (जीवनाचे अंतिम सत्य) एकच आहेत असे मानण्यात येते. आपण माणसाच्या मनाचा म्हणजे त्याच्या इच्छा आकांक्षा इत्यादिकांचा त्याच्या ‘ अहं ’ मध्येच समावेश करीत असतो. पण हिंदू आचार्यांच्या दृष्टीने हा त्यांचा भ्रामक ‘ अहं ’ आहे. माणसाचा खरा अहं याच्या पलिकडे असतो. त्याच्या स्वरूपाचे खरे ज्ञान प्राप्त करण्यासाठी माणसाने आपल्या भौतिक इच्छा आशा-आकांक्षाचा त्याग केला पाहिजे. आता माणसाचे मन म्हणजे त्याचा आत्मा नसेल व त्याच्या इच्छा-आकांक्षा त्याच्या आत्म्याच्या निदर्शक नसतील तर मग माणसाने आपल्या इच्छा-आकांक्षा त्यागावयाच्या कशा व आत्मस्वरूपाचा अनुभव घ्यायचा कसा हा प्रश्न निर्माण होतो. ह्या प्रश्नाचे समाधानकारक उत्तर कोठेही दिलेले नाही.

आत्मा व प्रकृतीचे संबंध स्पष्ट करताना आत्मा उदासीन आहे व प्रकृती हीच कार्यकारी शक्ती आहे असाही विचार हिंदु ग्रंथात आढळून येतो. (गीता १३, २९) आता आत्मा अकर्ता असेल व सर्व कर्मे प्रकृतीकडून केली जात असतील तर मग जीवनातील सुखदु:खाचा संबंध प्रकृतीशीच असणार असे जर असेल तर मग आत्म्यासंबंधीचे ज्ञान मिळविण्यापासून लाभ कोणता ? प्रकृती हीच कार्यकारी शक्ती असताना आत्म्याच्या कल्पनेशी खेळ खेळणे कितपत युक्त होईल ? आत्मा काही सुखदु:ख निर्माण करीत नाही. दु:ख काही आत्म्यास होत नाही तर ते आपल्या संविद्‌ला (विज्ञानास) होते. तेव्हा सुखदु:ख निर्माण करणारी प्रकृती असताना प्रकृतीचाच अभ्यास केला पाहिजे. दुर्दैवाची गोष्ट अशी की माणसातील प्रकृतीचा म्हणजे शरीर-मनाचा पुरेसा अभ्यास हिंदूनी तसेच बौद्ध अनुयायांनी केलेला नाही. या अभ्यासाकडे दुर्लक्ष केल्यामुळे आपण नियती-वादी बनलो. निरनिराळ्या कल्पनात रमणे आपण महत्वाचे मानले व त्यामुळे आपला योग्य रीतीने विकास होऊ शकला नाही.

हिंदुधर्मातील सर्वोच्च ध्येय मोक्षप्राप्ती करणे हे होय. यासाठी माणसाने आत्मा व ब्रह्म या दोन्ही गोष्टी एकच आहेत हे ओळखले पाहिजे असे सांगण्यात

येते. आपण आत्मा व ब्रह्म वेगवेगळे आहेत असे मानतो. तेव्हा आत्मा व ब्रह्म एकरूप आहेत हे ओळखण्याच्या मार्गात जे अडथळे असतील ते नष्ट करणे ही आवश्यक गोष्ट आहे हे उघड आहे. आता हे अडथळे कोणते याबाबतीत हिंदु ग्रंथात सुस्पष्ट विचार आढळून येत नाहीत. मोक्षप्राप्तीची क्रिया ही संग्रह-परतेची क्रिया आहे किंवा विमोचनाची क्रिया आहे! काहीं गुणांचा संग्रह केल्याने, ते गुण अंगी बाणल्याने मोक्षप्राप्ती होते किंवा स्वत:मधील काही गुणांचा त्याग केल्याने मोक्षप्राप्ती होते! मोक्ष काही गुणांच्या संचयाने प्राप्त होणार असेल तर मग त्या गुणांचा संचय करणे हे आपले कर्तव्य ठरते. उलट मोक्षप्राप्ती काही गुणांचा त्याग करून शक्य होणार असेल तर मग ते गुणविशेष घालवून देण्यास आपण लागले पाहिजे. पण ह्या बाबतीत हिंदुग्रंथात व्यवहार्य मार्ग-दर्शनाचा अभावच दिसून येतो. अशा परिस्थितीत आपल्या परंपरागत रुढींनुसार वागणे व आत्मा प्रकृती ब्रह्म यासंबंधी तात्त्विक काथ्याकूट करीत असणे एवढेच आपण करू शकतो. ह्याशिवाय जीवन जगण्याचा दुसरा मार्ग शिल्लक राहात नाही.

या पार्श्वभूमीवर विचार केल्यास बुद्धाचा अनत्त सिद्धान्त प्रत्यक्ष अनु-भवता येणारा सिद्धान्त आहे असे आपणास आढळून येईल. हा सिद्धान्त बुद्धाच्या 'सब अनित्य' या सिद्धान्तापासून निघणारा उपसिद्धान्त आहे. या सिद्धान्ता-प्रमाणे जगातील सर्वच वस्तु बदलत आहेत अर्थात त्यात आपला 'अहं' हा आलाच. हा अहं म्हणजे आपल्या इच्छा विचार, स्मृती.[४] व्यवहारात आपल्या इच्छा स्मृती इत्यादि बदलू नयेत असे आपणास वाटते. त्याचे जतन करण्यासाठी आपण धडपडतो. आपले शरीर, आपल्या वेदना (feeling) आपल्या संज्ञा, आपले संस्कार व विज्ञान यापैकी एक किंवा सर्वच वस्तु नित्य आहेत असे समजून ते व्यवहार करीत असतात. 'अहं' अविनाशी आहे असा विश्वास बाळगल्यामुळे इच्छा, भावना, विचार इत्यादीच्या संरक्षणासाठी मनुष्य सतत धडपडत असतो. पण या सर्वाच्या स्वरूपाचे परीक्षण करणे व त्याना समजून घेणे त्याला जीवापलिकडचे वाटते.

---

४. ज्यास आपण 'मी' किंवा 'अहं' म्हणन संबोधतो तो शारीरिक 'मी', मानसिक 'मी' व रूपरहित 'मी' अशा तीन स्थितीत आढळतो असे बुद्ध म्हणतात. शारीरिक 'मी' चार तत्वाचा बनलेला असून तो अन्नावर जगतो. मानसिक 'मी' मनाने निर्मिलेला असून त्याला सर्व अवयव आहेत. व उच्चतर ज्ञानेंद्रिये आहेत. रूपरहित 'मी'ला रूप नसते. तो संविद्‌चा (चेतनेचा,) बनलेला असतो. (दीघनिकाय। १९४–२०२).

लोक ज्यास आत्मा म्हणून संबोधतात ती एक पंचस्कंधात्मक निर्मित वस्तु आहे असे बुद्धानी सांगितले, या पंचस्कंधामुळे आपले व्यक्तित्व साकार होते. रूप, वेदना, संज्ञा, संस्कार व विज्ञान हे ते पाच स्कंध होत. स्कंध याचा अर्थ ढीग किंवा गट असा होतो. आपल्या व्यक्तित्वाचा उल्लेख करताना ज्याला आपण स्वतः किंवा स्वतःचे म्हणून उल्लेख करतो त्या सर्वांचा त्यात समावेश होतो.

या पंचस्कंधामध्ये रूप म्हणजे आपले शरीर होय. माणसामधील मानसिक व नैतिक धर्म वेगळे करता आले म्हणजे जे शिल्लक राहील ते रूप होय. वेदना म्हणजे सुखकारक किंवा दुःखकारक किंवा निष्क्रीय भावना. संज्ञा म्हणजे आपल्या सहा ज्ञानेंद्रियाद्वारे होणारे सहा प्रकारचे संस्कार म्हणजे संज्ञेमुळे निर्माण होणाऱ्या सक्रिय प्रवृत्ती (active dispositions). संस्कार चेतन असतात त्याचप्रमाणे ते अचेतन असू शकतात. पंचस्कंधामध्ये विज्ञानास सर्वात अधिक महत्व आहे. वेदना संज्ञा व संस्कार याचे ते आधार असून त्यावर त्याची सत्ता असते. म्हणजे एखाद्या वस्तूशी संबंध आला असता कोणत्या प्रकारची वेदना निर्माण होईल, तिचा आपण कसा अर्थ लावू व त्यानंतर आपला संस्कार म्हणजे वृत्ती कशा प्रकारची बनेल ही गोष्ट आपल्या विज्ञानावर (संविद्‌वर) अवलंबून असते. प्रतीत्यसमुत्पादातील सूत्रात विज्ञानामुळे नामरूपाची निर्मिती होते असे म्हटले आहे. आपले शरीर–मन (psychophysical organism) कशा प्रकारचे असेल हे आपल्या विज्ञानावर अवलंबून असते.

येथे ही गोष्ट लक्षात ठेवली पाहिजे की विज्ञान–(consciousness) चा बौद्धधर्मात व हिंदुधर्मात वेगवेगळे अर्थ अभिप्रेत आहेत.[५] प्रतीत्यसमुत्पादाच्या शृंखलेत जीवनात अज्ञान आहे व त्यापासून संस्कार व विज्ञानाची उत्पत्ती होते हे स्पष्ट होते. मनुष्याचा जन्म होतो म्हणजे हे विज्ञानच जन्म पावते. व्यक्तीचे

५. महायानपंथात हिंदुधर्माप्रमाणेच संविद् (विज्ञान) विकसनशील आहे असे म्हटले आहे. प्रतीत्यसमुत्पादाच्या सूत्रानुसार संविद् अज्ञानोद्‌भव आहे असे मानले तर संविद् नष्ट झाल्याशिवाय व्यक्तीचा खरा उत्कर्ष होणार नाही. पण ही अज्ञानोद्भव संविद् नष्ट होत असतानाच व्यक्तीला सत्यज्ञान प्रदान करणाऱ्या संविद्‌चा उदय होत जातो असे म्हटले तर मग महायानपंथीय लोक म्हणतात त्याप्रमाणे संविद् विकसनशील आहे असे म्हणता येईल. मात्र अज्ञानाश्रित आपल्या सध्याच्या संविद्‌ची केवळ वृद्धि होऊन सत्यज्ञान प्राप्त होते ही कल्पना ग्राह्य मानता येणार नाही.

अज्ञान नष्ट झाले म्हणजे मग व्यक्तीमध्ये विज्ञानास स्वतंत्र अस्तित्व उरत नाही म्हणजे ज्याच्या विकासाची उत्तरोत्तर अपेक्षा करावी अशी विज्ञान ही वस्तु नाही हे उघड आहे. याच्याविरुद्ध हिंदुधर्मात विज्ञान विकसनशील वस्तु आहे असे मानले असून जीवनाची उच्च स्थिती प्राप्त झाली म्हणजे विज्ञान सर्वव्यापी होते असे मानले आहे.

भगवान बुद्धाच्या वेळी सामान्य लोकात तसेच तत्त्वज्ञात विशेषतः सांख्य व वैशेषिक या धर्ममताच्या अनुयायांत आत्मा नित्य आहे असे मानण्याचा प्रघात होता.[६] हे लोक प्रकृतीसच म्हणजे जीवनाच्या अनित्य अंगासच आत्मा म्हणून संबोधत. त्यांची चूक त्यांच्या नजरेस आणण्यासाठी बुद्धानी प्रचाराच्या सुरवातीस त्यांना मिळालेल्या पांच भिक्षूबरोबर बुद्धानी केलेली चर्चा (विनय-पिटक i ६ संयुत्तनिकाय iii ६६ इ.) उपलब्ध आहे. या चर्चेत बुद्ध लोकांचा चुकीचा ग्रह घालवून देताना म्हणतात, "रूप (शरीर) अनत्त आहे. रूप (शरीर) आत्मा असते तर त्यास रोग झाला नसता. व शरीराबाबत आपण माझे शरीर असे असावे, माझे शरीर असे नसावे असे आपण म्हणू शकत असतो पण शरीरास रोग होतो शरीर आपल्या इच्छेनुसार कार्य करीत नाही म्हणून शरीर अत्त आहे असे आपण म्हणू शकत नाही. व हीच गोष्ट वेदना, संज्ञा, संस्कार, व विज्ञान याना लागू पडते. शिष्यानो तुम्हास काय वाटते. रूप नित्य आहे की अनित्य आहे, ते अनित्य आहे महाराज. मग जे अनित्य आहे, ज्याचा दुःखाशी संबंध आहे, ज्यात बदल होतात त्याबाबत हे माझे आहे किंवा मी हे आहे असे म्हणणे योग्य आहे काय ?" 'नाही महाराज.' व हीच गोष्ट वेदना संज्ञा संस्कार व विज्ञान ह्यास लागू आहे. म्हणून रूप कोणतेही

---

६. हे लोक प्रकृतीस आत्मा म्हणून संबोधत. या प्रकारची चूक अजूनही आपण करीत असतो. तात्त्विक विवेचन करताना आत्मा प्रकृतीहून भिन्न आहे असे आपण म्हणतो पण प्रत्यक्षतः आपल्या दैनंदिन जीवनात आपण प्रकृती-लाच आत्मा म्हणतो. म्हणून मी हा शब्दप्रयोग करतो तो आत्म्याला नसून प्रकृतीला उद्देशून असतो. उदाहरणार्थ मला भूक लागते ती माझ्या आत्म्याला लागत नसून शरीराला लागते. आत्म्याची भूक हा शब्दप्रयोगही आपण वापरतो. त्याचा अर्थ मनाची भूक असा होतो. मला आनंद झाला किंवा मला दुःख झाले असे मी म्हणतो. त्यावेळी तो आनंद किंवा दुःख आत्म्याला झालेले नसून मनाला झालेले असते. आत्म्याची तळमळ हा शब्द मनाची तळमळ व्यक्त करतो.

अनुक्रमणिका

असो भूतकाळचे, भविष्य काळचे, किंवा वर्तमानाचे, अंतस्थ किंवा बाह्य स्थूल किंवा सूक्ष्म अवनत किंवा उन्नत, जवळचे किंवा दूरचे असे सर्व प्रकारचे रूप योग्य प्रज्ञेने जसे आहे तसे ओळखले पाहिजे. हे सर्व रूप माझे नाही. मी हे नाही हा माझा आत्मा नाही व हीच गोष्ट वेदना संज्ञा, संस्कार, व विज्ञान याना लागू आहे. हे सर्व पाहून सुशिक्षित पवित्र भिक्षूस स्कंधाबद्दल उद्वेग होतो. उद्वेग झाल्यामुळे तो रागमुक्त (dispassional) होतो व रागमुक्त झाल्यामुळे तो मुक्त होतो. (विनयपिटक i ६ तसेच संयुत्तनिकाय iii ६६ इ.)

बुद्धाच्या अनत्त सिद्धान्ताचे आपण आतापर्यंत विवेचन केले. तार्किक पातळीवर आत्म्याबद्दल कोणत्याही कल्पना प्रचलित असल्या तरी लोक पंच-स्कंधासच आत्मा म्हणून संबोधतात हेही आपण पाहिले. तसेच उपनिषदात आत्म्यासंबंधी निरनिराळी मते आहेत. उपनिषदांनी आत्मा शाश्वत आहे असे म्हटले. त्याबद्दल बुद्धानी बोलण्याचे टाळले ही गोष्टही आपण लक्षात घेतली. असे जरी असले तरी पंचस्कंधाच्या शिवाय प्रत्येक व्यक्तीजवळ शाश्वत अशी एखादी वस्तू असावी व ही गोष्ट बुद्धास मान्य असावी असे काही जणास वाटते. वत्सगोत्ताने बुद्धास जे प्रश्न विचारले व त्यास बुद्धानी जी उत्तरे दिली त्यावरून काहीजण ही शंका घेतात. पण बुद्धाची एकंदर अध्यापनपद्धती लक्षात घेतली तर, ही शंका घेण्याचे कारण नाही असे दिसून येईल. एकदा वत्सगोत्त बुद्धास म्हणाला, " महाराज, आत्मा आहे काय ? भगवान बुद्ध स्तब्धच राहिले. त्यानंतर वत्सगोत्त म्हणाला, ' महाराज आत्मा अशी वस्तूच नाही काय ? ह्यावरही बुद्धानी काहीच उत्तर दिले नाही. यामुळे खिन्न होऊन वत्सगोत्त निघून गेला. तो गेल्यावर आनंदाने बुद्धास विचारले, " महाराज, आपण वत्सगोत्ताच्या प्रश्नास कां उत्तर दिले नाही ? यावर बुद्ध म्हणाले, " आनंदा, आत्मा आहे काय या वत्सगोत्राच्या प्रश्नास मी आत्मा आहे असे उत्तर दिले असते तर मी सनातनी भिक्षु यांची बाजू घेतो असे झाले असते. व मी आत्मा नाही काय ? या वत्स गोत्ताच्या प्रश्नास आत्मा नाही असे उत्तर दिले असते तर मी उच्छेदवादी भिक्षु व ब्राह्मण यांची बाजू घेतो असे झाले असते. (संयुक्तनिकाय IV ४००)

बुद्धाच्या या उद्‌गारावरून ते सनातनी, शाश्वतवादी (eternalist) नव्हते तसेच उच्छेदवादी नव्हते एवढेच आपणास म्हणता येईल. ते उच्छेदवादी नव्हते कारण मृत्यूनंतर विज्ञान शिल्लक राहते असे ते सांगतात; व विज्ञान म्हणजे आत्मा नव्हे. पण पुढे हे विज्ञानही नष्ट होते. अष्टांगमार्गाने प्रवास करीत असताना शेवटी अज्ञानाचा व विज्ञानाचा लय होतो, व निर्वाणस्थिती प्राप्त

होते. निर्वाण ही भावात्मक स्थिती आहे. निर्वाण ही अशी स्थिती आहे की जेथे विज्ञानाचा पूर्ण लय होतो व विज्ञानाचा पूर्ण लय झाला असल्यामुळे मी व तू असा भेद राहात नाही.

वरील गोष्टीवरून प्रत्येक व्यक्तीजवळ स्वतंत्र आत्मा आहे किंवा प्रत्येक व्यक्ति आत्मा आहे हे मान्य नाही हे स्पष्ट होते. प्रत्येक व्यक्ति आपण आत्मा आहो असे मानते व ती पंचस्कंधासच आत्मा मानते व त्यामुळे दुःखाच्या चक्रात सापडते. हे दुःख पंचस्कंधामुळे होते. पण अज्ञानाचा क्षय झाला म्हणजे दुःखही नाहीसे होते. ह्यासाठी आत्म्याचे अस्तित्व मानण्याची आवश्यकता नाही हे दिसून येईल.

धर्मनैरात्म्य

अनात्म सिद्धान्ताचा विचार करताना बौद्ध वाङमयात सर्व धर्म नैरात्म्य आहेत असे म्हटले आहे. ही गोष्टही लक्षात घ्यावयास हवी. येथे धर्म व नैरात्म्य हे दोन शब्द महत्वाचे आहेत. धर्म या शब्दाचा सर्वसाधारण अर्थ पदार्थांचा गुणधर्म असा आहे व नैरात्म्य म्हणजे आत्म्याशिवाय म्हणजे कोणत्याही स्थिर तत्वाशिवाय म्हणजेच अशाश्वत किंवा शून्य. बौद्धवाङमयात धर्म हा शब्द पदार्थांचा गुणधर्म या अर्थाशिवाय इतर अर्थानेही वापरला गेला आहे. Edward Conze याने आपल्या Buddism in India, Three phases of Buddist philosophy. या ग्रंथात बौद्ध वाङमयात धर्म या शब्दाचे निरनिराळे सात अर्थ आढळतात असे सांगितले आहे. धर्म या शब्दाचे हे निरनिराळे अर्थ लक्षात घेऊन धर्म नैरात्म्य आहेत म्हणजे काय याचा आपण थोडक्यात विचार करू.

धर्म या शब्दाचा नित्य व सत्यवस्तु असा एक अर्थ आहे. अर्थात जे absolute सत्य आहे तो धर्म या अर्थाने निर्वाणास हा शब्द लावता येईल. निर्वाणाचे वर्णन करता येत नाही. पण निर्वाण शून्य आहे ते या अर्थाने की त्या स्थितीत आपणास ज्ञान संविद्चा लय झालेला असतो. आपण आपल्या सध्याच्या जगास खरे जग म्हटले तर निर्वाणाच्या स्थितीस शून्य म्हटले पाहिजे.

२. धर्म या शब्दाचा दुसरा अर्थ निसर्गाचा नियम. शास्त्रज्ञांनी निसर्गामध्ये जे नियम शोधून काढले आहेत ते कोणत्याही अर्थाने पदार्थाच्या अंगी असणारे संकेतहीन बिनअटीचे (absolute) नियम नसून आपल्या संविद्‌ला आढळणारे नियम आहेत. कोणताही नियम एका विशिष्ट परिस्थितीतच खरा

आहे असे आढळते. आपल्या पाहाण्याच्या दृष्टिकोनात बदल झाला तर कोणताही नियम आहे त्या स्वरूपात खरा आहे असे आढळत नाही. म्हणून हे नियम स्थिर व शाश्वत आहेत असे आपणास म्हणता येणार नाही.

३. धर्म या शब्दाचा तिसरा अर्थ वास्तविक घटना किंवा वस्तु असा आहे. वास्तविक घटना किंवा वस्तु नैरात्म्य कशी हा प्रश्न येथे निर्माण होईल. पण आता विज्ञानच वस्तुनिष्ठ घटना खऱ्या अर्थाने वस्तुनिष्ठ नाहीत असे म्हणू लागले आहे. आतापर्यंत वस्तुनिष्ठ सत्याच्या शोधात विज्ञानाने बरीच वाटचाल केली आहे. पण आता विज्ञान ज्यास आपण वस्तुनिष्ठ म्हणून संबोधतो ते व्यक्तिनिष्ठ आहे असे म्हणू लागले आहे. यासंबंधीचे विवेचन पुढच्या लेखात येईल पण येथे वस्तूला मूलभूत अस्तित्व नाही असे न म्हणता विज्ञान त्याला ज्या स्वरूपाचे अस्तित्व आहे असे म्हणते त्या स्वरूपाचे अस्तित्व तिला नाही, असा अर्थ आपण घेतला पाहिजे. आपणास लाल फूल दिसते त्याचे कारण त्याने आपल्या मनावर लाल रंगाची संवेदना (Sensation) निर्माण होते. यावरून लाल फूल अस्तित्वात नाही असे म्हणावयाचे काय? नाही. लाल फुलाचे अस्तित्व आपण नाकारू शकणार नाही. आपण फूल पाहिले नाही तरी त्याचा फोटोग्राफ घेऊन त्याचे अस्तित्व सिद्ध करू शकतो. आपण ज्या स्वरूपात लाल फुलाला पाहतो त्यापेक्षा एखादा कवी त्याला भिन्न स्वरूपात पाहील. आपणास फूल कसे दिसते ते आपल्या त्या फुलाशी असलेल्या भावनिक संबंधावर अवलंबून राहील.

४. धर्म म्हणजे मानसिक संकल्पना. हा धर्म या शब्दाचा चवथा अर्थ. वस्तू अनित्य असते पण त्या वस्तूची आपली मानसिक संकल्पना स्थिर असते. त्या वस्तूमधील बदल आपण सहसा लक्षात घेत नाही. मानसिक संकल्पना बाह्य वस्तूंचे प्रतिनिधित्व करते. मानसिक संकल्पना कधी चुकीची असते तर कधी बरोबर असते. कोणतीही मानसिक संकल्पना नेहमीच बरोबर असते असे आपणास म्हणता यावयाचे नाही. एखादी मानसिक संकल्पना बरोबर आहे असे याच कारणाने म्हणावयाचे की एखाद्या विशिष्ट वेळी ती वस्तूचे शक्य तितके चांगले वर्णन करते. ती वस्तूचे वर्णन करते असे म्हणण्यापेक्षा बाह्य वस्तूची आपणाला भासणारी एका विशिष्ट वेळची प्रतिमा असते असे म्हणणे जास्त योग्य आहे. बाह्य वस्तूत जास्त प्रमाणात बदल झाला असे आपणास आढळले तर तिची पूर्वीची संकल्पना चुकीची होती हे समजते व आपण नवीन संकल्पना निर्माण करतो.

५. धर्म या शब्दाचा पाचवा अर्थ पदार्थाचे गुणधर्म. पदार्थाचे गुणधर्म त्याचे मूलभूत गुणधर्म होत. ते स्थिर असतात असे आपण समजतो. पण पदार्थाचे गुणधर्म परिसरावर किंवा आपल्या त्या वस्तूकडे पहाण्याच्या गुणधर्मांवर अवलंबून असतात हे आपणास सहज पाहाता येते. उदाहरणार्थ पूर्णाकवादी मानसशास्त्र आपणास असे सांगते की वस्तूचे गुणधर्म आपल्या त्यांच्याकडे पाहाण्याच्या दृष्टिकोनावर म्हणजेच आपल्या पार्श्वभूमीवर अवलंबून असतात. एखादी आकृती दुसऱ्या आकृतीच्या पार्श्वभूमीवर असता जशी दिसते त्यापेक्षा वेगळी अशी ती दुसऱ्या पार्श्वभूमीतून पाहिली असता दिसते. अर्थात आपण जे काही पाहातो ते केवळ त्या वस्तूवर अवलंबून नसते तर वस्तूच्या पार्श्वभूमीवर अवलंबून असते.

रसायनशास्त्रात पदार्थाचे गुणधर्म स्थिर असतात. अमूक अमूक पदार्थाचा अमुक अमुक गुणधर्म आहे असे आपण म्हणतो. पण येथेसुद्धा पदार्थाचा गुणधर्म त्याच्या परिसरावर म्हणजे त्याच्या परिसराशी असलेल्या संबंधावर अवलंबून असतो, हे आपणास पाहाता येते. उदाहरणार्थ आपण कर्बाम्ल वायूचे उदाहरण घेऊ. कर्बाम्ल वायू हा साधारण तपमानावर वायू आहे व कर्बाम्ल वायूचे जे गुणधर्म आपणास आढळतात ते तपमानाच्या विशिष्ट मर्यादेतच खरे असतात. आपण कर्बाम्लवायू बॉईलचा नियम पाळतो असे आपण म्हणतो. पण ही गोष्ट काही ठराविक तपमानावरच खरी आहे. वायूचे तपमान जसजसे त्याच्या गोठणबिंदूपर्यंत कमी करावे तसतसा हा वायू (व इतर वायू) बॉईलच्या नियमाप्रमाणे वागत नाहीत असे आपणास आढळते. या वायूचे द्रव व घन स्थतीतील गुणधर्म त्याच्या वायुरूप स्थितीतील गुणधर्माहून वेगळे असतात. हीच गोष्ट इतर सर्व पदार्थाच्या बाबतीत खरी आहे असे दिसते. पदार्थाचे गुणधर्म त्याच्या परिसरावर अवलंबून असतात. पदार्थाचे इतर वस्तूशी जे संबंध असतात त्याशी त्याचे गुणधर्म निगडित असतात. हे संबंध सतत परिवर्तनशील असल्यामुळे पदार्थाचे गुणधर्मही स्थिर नसतात.

हीच गोष्ट पदार्थविज्ञानशास्त्राचे बाबतीत खरी आहे असे आपणास आढळून येते. न्यूटनने गुरुत्वाकर्षणाचा शोध लावल्यावर गुरुत्वाकर्षण हा वस्तूचा गुणधर्म आहे असे मानण्यात येऊ लागले. पण आता आईन्स्टाईनने सापेक्षता सिद्धान्ताचा शोध लावल्यावर गुरुत्वाकर्षण अवकाशाला असलेल्या वक्रतेमुळे दृष्टोत्पत्तीस येते असे आढळून आले आहे. म्हणून वस्तूत गुरुत्वाकर्षणाचा गुणधर्म आहे असे आता मानण्याचे कारण नाही. पदार्थात गुरुत्वाकर्षणाचा

अनुक्रमणिका

स्वयंभू गुणधर्म नाही, पदार्थात हा जो गुणधर्म दिसतो खरा, पण तो पराश्रित गुणधर्म आहे. म्हणजे अवकाशाच्या वक्रतेमुळे भासणारा गुणधर्म आहे.

६. मागे वस्तूविषयी व सृष्टिशक्तीविषयी जो मुद्दा सांगितला तोच मुद्दा मानवी गुणास किंवा स्वभावविशेषास लागू पडतो. धर्म या शब्दाचा हा सहावा अर्थ. येथे धर्म म्हणजे मानवी गुण सद्‌गुण, नैतिक नियम, कर्तव्य. या मानवी गुणास स्वतंत्र शाश्वत अस्तित्व नाही. हे गुण बदलणारे आहेत. सुख दुःख भीती, राग, इत्यादि मानवी गुण आहेत असे आपण म्हणतो. पण त्यास स्वतंत्र अस्तित्व आहे काय? थोडा विचार केल्यास त्यास स्वतंत्र अस्तित्व नाही, असे आढळून येते. वस्तूशी असलेल्या संबंधावर आपले सुखदुःख अवलंबून असते व हीच गोष्ट भीती किंवा राग यासारख्या भावनास लागू पडते. भीती नेहमी दुसऱ्या व्यक्तीच्या किंवा वस्तूच्या सान्निध्यात निर्माण होते. राग द्वेष हेवा यांच्या बाबतीतही तसेच आहे, हे गुण उपादानस्कंधामुळे म्हणजे आसक्तीमुळे निर्माण होतात व ते आसक्तीच्या तीव्रतेप्रमाणे कमी अधिक तीव्र असतात. अनेकदा आपल्या 'अहं'च्या ह्या विकाराची जोपासना करतो पण त्याना स्वतंत्र अस्तित्व आहे असे म्हणताच येणार नाही. या विकाराचा आपल्यामध्ये होणारा आविष्कार व्यक्तीपरत्वे भिन्न असतो. ह्याना आपण भावनात्मक प्रतिक्रिया म्हणतो. हे विकार आपण घटनेच्या किंवा वस्तूच्या सान्निध्यात आलो असल्यामुळे उद्भवलेले असतात. आपणास आपल्या 'अहंभावाचे संरक्षण करावयाचे असते. काहीतरी मोठे व्हावे असे आपणास वाटत असते. भवाच्या प्रक्रियेमुळेच आपणास सुखदुःख, भीती, राग इत्यादीचा अनुभव घेतो. भवाची प्रक्रिया थांबविता आली तर विकारात स्वतंत्र अस्तित्व नाही असे आपणास आढळून येईल.

"धर्म जसे आहेत तसे पाहणे म्हणजे त्याचे शून्यत्व पाहाणे होय." धर्म स्थितिशील वस्तु नाहीत व त्याना स्वतंत्र अस्तित्व नाही. ते वस्तूवस्तुमधील संबंधावर अवलंबून असतात व संबंध कधीही स्थिर नसतात. एका विशिष्ट परिस्थितीत एक विशिष्ट गुणधर्म कार्यरत असतो तर बदललेल्या स्थितीत त्यांचा मागमूसही आढळत नाही, म्हणजे तो रिक्त बनतो. ज्याला काही विशिष्ट परिस्थितीत सतत रागावण्याची सवय जडली आहे असा मनुष्य परिस्थिती बदलल्यावर, त्याच्या सर्व इच्छांची परिपूर्ती होते. अशी स्थिती निर्माण झाल्यावर इतरांवर रागावण्याचे सोडून देईल. याच्या उलट एखादा मनुष्य आपल्या विभक्तकारी इच्छांची पूर्ती साधणे व्यर्थ आहे याचा अनुभव घेतल्यावर म्हणजे आपल्या इच्छा पूर्ण होण्यासाठी दुसऱ्यांच्या स्वतंत्र इच्छांवर व भोवतालच्या परिस्थितीवर नियंत्रण घालणे गैर आहे याचा अनुभव घेतल्यावर तृष्णापूर्ती-

साठी धडपडणे सोडून देईल. असे जर घडले तर तो दुसऱ्याचे गुणदोष लक्षात घेऊनही त्याच्यावर निःस्वार्थी प्रेम करू लागेल. मग त्याच्यावर रागाच्या प्रतिक्रियेचा अंमल राहाणार नाही. तो राग या धर्माची शून्यता पाहील.

वर राग या धर्माबद्दल जे सांगितले आहे तेच सर्व धर्मास लागू पडणारे आहे. माणसाचे सर्व धर्म बदलणारे आहेत. व ते स्वभावशून्य आहेत. त्याचे बाबतीत नित्य असे काहीच नाही हे आपणास पाहाता येते. आपले विचार, भावना, संज्ञा, संस्कार या सर्वांवर परिस्थितीचा परिणाम होत असतो.

आपले विज्ञान ज्याशी आपला संपर्क आला आहे अशा वस्तूशी बद्ध असते. आपण कुटुंब, मुले, पुढारी, पूजाअर्चा व यज्ञयागादि विधी, धार्मिक विश्वास, सामाजिक taboo इत्यादिंशी बद्ध असतो. यांच्याद्वारे जीवनात पूर्ती प्राप्त करण्याची आपली धडपड असते व यांच्यामुळेच संघर्षही निर्माण होतात. आसक्तीमुळे हे संघर्ष निर्माण होतात. संघर्ष निर्माण करणारी आसक्ती आहे याचा तीव्र अनुभव आल्यावर आपल्या बाह्य वस्तूशी असलेल्या संबंधात बदल होतो. व आपल्या विज्ञानातही बदल होतो. मग जीवनाच्या समाधानाच्या पूर्तीसाठी आपण बाह्य वस्तूवर अवलंबून राहाणे उत्तरोत्तर कमी करतो. अशा रीतीने विज्ञानात बदल होत गेला तर सर्व परंपरा स्वभावशून्य आहेत. समाजास स्थितिशील व विशिष्ट चाकोरीत ठेवण्याच्या हेतूने त्यांची निर्मिती झाली आहे. त्यास मूलभूत अस्तित्व नाही ही गोष्ट लक्षात येते.

७. सरतेशेवटी धर्म या शब्दाचा धर्मतत्व, धर्मशास्त्रात सांगितलेले सत्य, असा अर्थ घेता येईल. आता सर्वच धर्मतत्त्वास मूलभूत महत्व आहे असे आपणास म्हणता येत नाही. भगवान बुद्धाचे सब अनित्य, सब दुःख, सब अनत्त, हे तत्व निर्वाणास लागू पडत नाही याचा उल्लेख मागे आलाच आहे. विनयपीटकातील अनेक नियम आताच्या बदललेल्या परिस्थितीस लागू पडत नाहीत. शिवाय आपण ही गोष्टसुद्धा लक्षात घ्यावयास हवी की कोणत्याही धर्मतत्वाच्या शब्दात सत्य दडलेले नसते तर त्या शब्दाने ज्या वस्तुस्थितीचा निर्देश केला असेल तीत ते असते. आपण प्रत्यक्ष कृतीद्वारे वस्तुस्थितीला समजून न घेता धर्मतत्वाच्या शब्दाचा अर्थ केवळ तर्काने काढत राहिलो तर त्यामुळे सत्य गवसणार नाही हे उघड आहे.

जीवनात ज्यानी शून्यतेचा अनुभव घेतला नाही असे लोक कधीकधी शून्यता हे जीवनाचे साध्य कसे असू शकते असा प्रश्न विचारतात. सर्व जीवनच जर स्वभावशून्य असेल तर मग जगण्यासाठी धडपड करण्याचे स्वारस्य कोणते

असाही प्रश्न ते विचारतात. आपली संविद् (consciousness) हीच नित्य व सत्य आहे, असे त्यांना वाटते. ते आपल्या जीवनातील निरर्थकतेला (emptiness) प्रत्यक्षतः सामोरे जात नाहीत. आपल्या विभक्तकारी 'अहं' ची नेहमीच इच्छापूर्ती साधणे शक्य नाही अशा इच्छापूर्तीचा हव्यास माणसाचे पूर्णतः समाधान कधीच करू शकत नाही. माणसाच्या खऱ्या समाधानासाठी वेगळयाच जीवनक्रमाची आवश्यकता आहे ही गोष्ट ते लक्षात घेत नाहीत अहंभावाचे समाधान त्यानंतर येणाऱ्या दुःखापासून विभक्त करता येणार नाही. अहंभावाच्या समाधानाबरोबर दुःख हे असतेच तेव्हा माणसाने तृष्णेद्वारे प्राप्त होणाऱ्या समाधानाचे खरे स्वरूप समजून घेतले पाहिजे; तरच भवाच्या क्रियेचा क्षय होऊन मनुष्य दुःखापासून मुक्त होऊ शकेल. मग त्यास स्वभावशून्यतेची स्थिती प्राप्त होईल. अशा स्थितीत मन आंतरिक आनंदाने भरून जाते. जे लोक केवळ बाह्य गोष्टीपासून समाधान प्राप्त करण्यासाठी धडपडतात. अशाना या आनंदाचा अनुभव येऊ शकत नाही. ही आंतरिक तृप्तीची स्थिती असली तरी एका अर्थाने स्वभावशून्यतेची स्थिती असते हे आपण लक्षात घेतले पाहिजे. ह्या स्थितीत मनुष्य आपल्या पूर्वीच्या विज्ञानापासून (consciousness) मुक्त झालेला असतो.



अनुक्रमणिका





श्री. शरद पाटील

दासप्रथाक गुलामगिरी

दास्याची आद्यतम उपलब्ध व्याख्या महाभारतात मिळते. महाभारताची उपलब्ध आवृत्ती जरी इसवी सनाच्या प्रारंभीची आहे, तरी महाभारतीय युद्धाचा काल इ. पू. ८५० असावा असे मानले जाते.[१३०] भरतवंशज राजा ययातीला त्याच्या महिषीची, देवयानीची दासी व असुरराज वृषपर्व्याची कन्या शर्मिष्ठा सांगते (१.८२.२२–२३)–

" त्रय एव अधना राजन् भार्या दासस् तथा सुतः ।
यत् ते समधिगच्छन्ति यस्य एते तस्य तद् धनम् ॥

[" राजा, हे तीन अधन आहेत– भार्या, दास व पुत्र. त्यांचे (मिळवलेले) धन त्यांच्या स्वामींच्या (पती, स्वामी व पिता यांच्या) मालकीचे असते.]

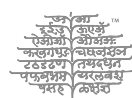
" देवयान्या भुजिष्या अस्मि वश्या च तव भार्गवी ।
सा च अहं च त्वया राजन् भजनीये भजस्व माम् ॥ "

[" मी देवयानीची भुजिष्या (दासी) आहे, व भृगुपुत्री (देवयानी) तुझी वश्या (दासी) आहे. राजा, आम्हा दोघांचाही उपभोग घ्यायचा तुला अधिकार आहे. म्हणून माझा उपभोग घे ! "]

विदुराने– जो स्वतः शूद्र दास होता– अशीच व्याख्या केली आहे (५.३३. ६४). जरी कर्णप्रणीत (जो स्वतः सूत असल्याने वैश्य वर्णाचा भाग होता) व्याख्या वरील व्याख्येपेक्षा वेगळी नसली तरी तिचा तपशील कुतूहलपूर्ण आहे. (२.७१.१.४)

" त्रयः किल इमे हय् अधना भवन्ति
दासः पुत्रश् च अस्वतन्त्रा च नारी ।
दासस्य पत्नी त्व् अधनस्य भद्रे
हीन–ईश्वरा दास–धनं च सर्वम् ॥

अनुक्रमणिका





[" भद्रे, हे तीन—दास, पुत्र व स्त्री—त्यांचे अनुक्रमे स्वामी, पिता व पती हयात असेतो अधन व अस्वतंत्र असतात. दासाची पत्नी व धन त्याच्या स्वामीच्याच मालकीचे होते.]

" प्रविश्य राज्ञः परिवारं भजस्व
तत् ते कार्यं शिष्टम् आदिश्यते ऽत्र ।
ईशास् तु सर्वे तव राजपुत्रि
भवन्ति वै धार्तराष्ट्रा न पार्थाः ॥

[" शहाण्यांनी उपदेश केलेला मार्ग अनुसरण्यासाठी तू राजाच्या परिजनात परिचर्येसाठी प्रवेश कर. राजकन्ये, तुझे स्वामी आता धृतराष्ट्रपुत्र[1] आहेत, पृथापुत्र[1] नाहीत.]

" अन्यं वृणीष्व पतिम् आशु भाविनि
यस्माद् दास्यं न लभसि देवनेन ।
अवाच्या वै पतिषु कामवृत्तिः
नित्यं दास्ये विदितं तद् तव अस्तु ॥ "

[" भाविनी, वेळ न गमवता दुसरा पती निवड, याकरता की द्यूतातून तुझ्या नशिबी आलेले दास्य तुला भोगावे लागू नये. (लक्षात ठेव की,) पतियुक्त स्त्रिया स्वतंत्र नसतात, स्त्रियांना खरे स्वातंत्र्य दास्यातच असते ! "]

बौद्ध धर्मग्रंथांनी दिलेल्या दास्याच्या व्याख्येचे उत्कृष्ट विवरण चाननांनी केले आहे —

'दीघनिकाय अनुसार दास हा 'स्वतःचा स्वामी नसतो, तो दुसऱ्याच्या आधीन असतो व पाहिजे तिकडे जाऊ शकत नाही.' (म्हणजे, त्याच्या इच्छे-प्रमाणे वागायला तो स्वतंत्र नसतो व त्याला त्याच्या स्वामीच्या इच्छेप्रमाणे वागावे लागते. खरे पाहाता खुद्द त्याचे प्राणही त्याच्या स्वामीच्या मेहेरबानी-वर अवलंबून असतात.) दुसऱ्या संदर्भात आपल्याला असे सांगितले जाते की, स्वामीची त्याच्या दासावर संपूर्ण सत्ता असते, आणि त्याच्या मनात आले तर तो त्याला मारझोड करणेच काय पण जीवेही मारू शकतो. या अर्थाचे जास्त स्पष्टीकरण दासाच्या उलट अर्थी असलेल्या भुजिस्स शब्दाची व्याख्या करते. भुजिस्स हा 'स्वतंत्र असतो, त्याचा कोणीही स्वामी नसतो व त्याला पाहिजे

१. मातृवंशकता व पितृवंशकता यांचा येथे सफाईदार विरोधाभास दर्शविला आहे.

अनुक्रमणिका

तसे तो वागतो.' या व्याख्येत बुद्धघोष भर घालतो 'अत्तनो सन्तको, ' स्वतःचा स्वामी असतो. 'यथा दास भुजिस्सं पट्ठेन्ति' (ज्याप्रमाणे दास भुजिस्स व्हायची इच्छा करतात) या शब्दसमूहावर भाष्य करताना तो म्हणतो: 'भुजिस्स वा स्वतंत्र माणसे त्यांना पाहिजे ते करतात व कोणीही त्यांना तसे करण्यापासून बळजबरीने परावृत्त करू शकत नाही; म्हणून दासांना भुजिस्स अवस्थेची इच्छा असते.' आपले स्वातंत्र्य विकत घेऊन दास 'त्याला पाहिजे ते करू शकतो.' दास-अवस्था ही दासव्य, दासब्य, दासत्त वा दासत्थ या शब्दांनी जाणली जाते. आणखी शब्द आहे दासभोग.

'कोणताही हक्क नसणे हे दास्याचे मुख्य लक्षण आहे. स्वामीचे आज्ञा-पालन करणे व स्वामीने आदेश दिल्यास उत्सवाच्या दिवशीही काम करणे हे दासाचे कर्तव्य असल्याचे मज्झिमनिकायात जोर देऊन सांगितले आहे. काय-द्याच्या दृष्टीने दास हा मानवप्राणी नसून एक वस्तु आहे, त्याच्या मालकीची प्रत्येक वस्तु, मग ती लहान असो वा मोठी, तो ज्याच्या मालकीचा असतो त्याची मालमत्ता असते; कारण दास ना स्वतःचा मालक असतो ना कोणत्याही मालमत्तेचा; त्याच्या मालमत्तेवर मालकी त्याच्या स्वामीची असते.' एवढेच काय, एक भाष्यकार दासांची गणना गुराढोरासारख्या जंगम मालमत्तेत करतो ......'[१३१]

शूद्राची आद्यतम व्याख्या, ब्राह्मण व वैश्य या वरिष्ठ दोन वर्णांच्या तुलनेत, ऐतरेय ब्राह्मणाने (७.२९) दिली आहे–

'ते तिघांपैकी, सोम वा दही वा पाणी यापैकी, एक भक्ष आणतील. जर सोम (आणला), तर ते ब्राह्मणांचे भक्ष आहे; या भक्षाने तू ब्राह्मणांना बलवान करशील; तुझ्या संततीत ब्राह्मणासारखा जन्मेल, दक्षिणा घेणारा, (सोम) पिणारा, चरितार्थ शोधणारा, यथाकाम हलवला जाऊ शकणारा. क्षत्रियाला जेव्हा पाप लागायाचे असेल तेव्हा त्याच्या संततीत ब्राह्मणासारखा जन्माला येईल; ..... जर दही (आणले), तर ते वैश्यांचे भक्ष आहे; या भक्षाने तू वैश्यांना बलवान करशील; तुझ्या संततीत वैश्यासारखा जन्मेल, दुसऱ्याला बलि देणारा, दुसऱ्याने खाल्ला जाणारा, यथाकाम जुलूम केला जाऊ शकणारा. क्षत्रियाला जेव्हा पाप लागायचे असेल तेव्हा त्याच्या संत ीत वैश्यासारखा जन्माला येईल; ...... जर पाणी (आणले), तर ते शूद्रांचे भक्ष आहे; या भक्षाने तू शूद्रांना बलवान करशील; तुझ्या संततीत शूद्रासारखा जन्मेल, दुसऱ्याचा प्रेष्य (दास) असणारा यथाकाम (कोठेही) पाठवला जाऊ

शकणारा, यथाकाम वध्य असणारा. क्षत्रियाला जेव्हा पाप लागायचे असेल तेव्हा त्याच्या संततीत शूद्रासारखा जन्माला येईल; ......[१३२]

कीथने प्रेष्य चा नोकर असा केलेला अर्थ चुकीचा आहे. प्रेष्यचा अर्थ दास असाच होतो. दास व शूद्र यांच्या या व्याख्यांची तुलना केल्यानंतर व त्यांचा वरील चर्चेशी मेळ घातल्यानंतर स्पष्ट होते की, त्या पितृसत्ताक दास्याशी संबंधित आहेत. द्रौपदीचे आव्हान होते स्वतंत्र पतीने त्याची पत्नी पणाला लावायच्या त्याच्या हक्काला नाही, तर दास पतीने त्याची पत्नी पणाला लावायच्या त्याच्या हक्काला. पांडवांमधल्या सगळ्यात क्रोधी भीमाची युधिष्ठिराने त्याला व त्याच्यापेक्षा लहान भावांना पणाला लावायला हरकत नव्हती; पण त्याला राग आला द्रौपदीच्या स्वातंत्र्य व स्वत्वाशी जुगार खेळल्याबद्दल (२.६८,३-४) तो म्हणाला, की युधिष्ठिर केवळ त्याच्या कुलाचाच प्रभु आहे असे नाही (प्रभुः स्यात् कुलस्य अस्य।), तर त्यांच्या सर्व पुण्याचा व तपस्येचाही ईश असून (ईशो नः पुण्य-तपसाम्।) खुद्द त्यांच्या प्राणांचाही ईश्वर आहे (प्राणानां अपि च ईश्वरः।). ज्याप्रमाणे जमीन व गुराढोरांच्या उपजेवर त्यांच्या स्वामीची सत्ता असे त्याप्रमाणे दासांच्या संतानावरही त्यांच्या पितृसत्ताक स्वामीची (कुलकर)* सत्ता असे. जेव्हा धृतराष्ट्राने द्रौपदीला वर मागायला सांगितला तेव्हा ती म्हणाली (२.७१.२८-२९)-

"ददासि चेद् वरं मह्यं वृणोमि भरतवर्षभ।
सर्व-धर्म-अनुगः श्रीमान् अदासोऽस्तु युधिष्ठिरः॥

["भरतांच्या वृषभा (धृतराष्ट्रा), जर तू मला वर देऊ इच्छित असशील, तर सर्व धर्मविद् श्रीमान युधिष्ठिर अदास होवो, असा मी वर मागते.]

'मनस्विनम् अजानन्तो मा एवं ब्रूयुः कुमारकाः।
एष वै दास-पुत्रो हि प्रतिविन्ध्यं मम आत्मजम्॥"

[" (युधिष्ठिरापासून) मला झालेल्या मनस्वी प्रतिविंध्याला मुलांनी अजाणतेपणे असे म्हणू नये, 'हा तो दासपुत्र !'"]

केरळची दासप्रथा मातृवंशक असल्याने दासमालकीच्या तेथील अवस्थेच्या परीक्षणावरून प्राचीन समाजात मातृवंशक दासप्रथा कशा प्रकारची होती हे

---

* सामिको- (संस्कृत स्वामिन्) ची व्याख्या विनयपिटक करते- अशी व्यक्ती जो त्या कुलाची स्वामी आहे (यो तस्मि कुले मनुस्सो सामिको।) [पाचित्तियपालि, ४.१६.६९, ४.१७.७४]

कळून येईल. [येथे हे लक्षात ठेवले पाहिजे की, मातृवंशक समाजात जमिनी-सकट सर्व मालमत्तेवर मालकी स्त्रियांची असे व करणवेर (कर्ता) हा थरवाड-मार्फत त्या मालमत्तेची देखरेख करी.]–

'लेफ्टनंट कॉन्नर त्याच्या 'त्रावणकोरची त्रिकोणमित्यात्मक (Trigonometrical) पहाणी' १८२० मध्ये म्हणतो : पती व पत्नी काही वेळा वेगवेगळ्या स्वामींची सेवा करतात, पण बहुधा एकाच स्वामीची सेवा करतात. या वर्गाच्या स्त्रिया तात्पुरत्या उपभोगार्थ दिल्या जातात, कायम कबजेहक्काने नाही. वडील मुलगा पित्याच्या स्वामीच्या मालकीचा असतो; बाकीची अपत्ये लहान असेतो आईजवळ राहतात, पण ती तिच्या स्वामीची मालमत्ता असल्याने वयात येताच त्याच्या मालकीची होतात, आणि विधवा झाल्यास तीही त्याच्याकडे परतते." कालिकत जिल्ह्यात अर्धी अपत्ये आईची, म्हणजे तिच्या स्वामीची, असतात, व अर्धी पित्याच्या स्वामीची असतात, आणि उरलेली विषम संख्यांक आईच्या स्वामीची असतात. मात्र पिता जेव्हा एकाच स्वामीच्या मालकीचे असतात, तेव्हा अर्थातच तोच सर्व अपत्यांचा मालक असतो.'[१३३]

वृत्तांत गोंधळजनक आहे. जर निम्म्यापेक्षा जास्त दास–अपत्ये दास-मातांच्या, म्हणजे त्यांच्या स्वामींच्या मालकीची असतात व उरलेली निम्म्या-पेक्षा कमी दासपित्यांच्या, म्हणजे त्यांच्या स्वामींच्या मालकीची असतात, तर मग बहुसंख्य दास पति-पत्नी एका स्वामीच्या मालकीचे असून एकाच जागी रहात असण्याऐवजी वेगवेगळ्या स्वामींच्या मालकीची असून वेगवेगळ्या जागी रहात असले पाहिजेत. दासांमधील विवाहप्रथाच वास्तविक परिस्थितीचा उकल करू शकेल. केरळचे दासही ज्ञात्यंतरसंयोगी कूट्टम्मध्ये संघटित झालेले होते. अनंत कृष्ण अय्यर नमूद करतात –

"एकाच कूट्टम्मध्ये सोयरीकसंबंध करणे, निषिद्ध आहे..." चित्तूर तालुक्यात एकाच खेड्यातील लोक (दास) आपसात लग्ने करीत नाहीत; कारण त्यांचा असा विश्वास आहे की, त्यांचे पूर्वज कोणा स्थानिक जमीनदाराचे दास असावेत व म्हणून ते एकाच मातापित्याचे वंशज आहेत ...'[१३४]

येथे 'मातापित्याचे' या शब्दाऐवजी 'मातेचे' हा शब्द प्रयुक्त केला पाहिजे. कारण अगोदरच खुलासा केलेला आहे की, वंशक्रमाचा मागोवा केवळ स्त्रीद्वारेच घेतला जात होता, पुरुषाद्वारे नाही. दासांमधील विवाहपद्धत यांच्या स्वामीपेक्षा, नायरांपेक्षा, वेगळी नव्हती. तोच लेखक सांगतो –

"त्रिचूर तालुक्यातील ओरगाम परगण्यात मला असे दिसले की, या भागातील व जवळपासच्या खेड्यातील पुलयांमध्ये बहुसंख्य दासांचे स्वामी असलेल्या नायरांप्रमाणेच संबंधम् विवाहाचीच ग्राम्य आवृत्ती प्रचलित आहे. पती, जर त्याला तसे म्हणायचे तर, आपले वेतन घेऊन स्त्रीच्या झोपडीत रात्रभर राहायला जातो. ते वेगवेगळ्या स्वामींच्या पदरीं असू शकतात. त्रिचूर तालुक्याच्या पुल चेरुमनांमध्ये अशीच काहीशी प्रथा रूढ आहे. या संबंधाला म्हणतात मरुंगु कूडक, ज्याचा अर्थ होतो माणसाळणे वा सहवास करणे.'[१३५]

दासाच्या लग्नाचा खर्च त्याचा स्वामी करीत असे–

'"जेव्हा तरुण पुलयनला लग्न करायची इच्छा असते तेव्हा तो त्याच्या स्वामीला विनंती करतो. लग्नाच्या खर्चाची जबाबदारी त्याच्या स्वामीवर असते. सात फनम् तो वधूच्या स्वामीला देतो, एक फनम् किंमतीचा कपडा नियोजित वधूला व सुमारे दहा फनम् लग्नाच्या जेवणासाठी. एकूण खर्च दहा रुपये येतो. लग्नविधी म्हणजे आंगठी बांधलेली दोरी वधूच्या गळ्याला बांधणे ......"'[१३६]

विवाह व विवाहोत्तर जीवन पूर्णपणे स्त्रीप्रधान असते–

'"लग्न करू इच्छिणारा तरूण माणूस नियोजित तरूण स्त्रीच्या मातापित्यांकडे जातो व त्यांच्या मुलीशी सहवास करायची परवानगी मागतो. त्यांनी संमती दिली तर तो पाहिजे तितक्या रात्री तिच्याकडे जातो. थामर (जमीनदाराच्या) परवानगीने सणावारालाच ती नवऱ्याच्या झोपडीवर राहावयाला जाते; त्याव्यतिरिक्त क्वचितच ती त्याच्याकडे जाते ....."[१३७]

दासमातेचा वडील मुलगा दासपित्याचा स्वामी लग्नाच्या खर्चापोटी घेत असे. १० रु. लग्नखर्च म्हणजे त्यावेळची दासाची सरासरी किंमत होती. केरळात दासाची किंमत ६ ते १८ रु. च्या दरम्यान असे.[१३८] दासमातेची बाकीची मुले मरुमक्कट्टायम् कायद्याप्रमाणे तिची, म्हणजे तिच्या स्वामीची, असत !

स्त्रीसत्तेत वा मातृवंशकतेत बहुपतिकता व जमिनीची सामायिक मालकी अनुस्यूत होती व वेश्याव्यवसायाला वाव नव्हता, त्याचे अगोदर विवरण केलेलेच आहे. येथे एक गोष्ट आणखी सांगितली पाहिजे ती ही की, वंशक्रम केवळ स्त्रीद्वारेच असल्यामुळे स्त्रीला होणारे कोणतेही अपत्य– मग ते एका नवऱ्याद्वारे होवो वा अनेक नवऱ्यांद्वारे वा लग्नाव्यतिरिक्त– औरस गणले जात असे. उद्दालक ऋषीने त्याचा मुलगा श्वेतकेतु याला सांगितले की, लैगिक संबंधात

त्याची आईच काय पण सर्वच स्त्रिया अनावृत असतात. याचा अर्थ असा होतो की लग्नाची वा बिनलग्नाची सर्व मुले औरस होती. कुंतीने जेव्हा गौप्यस्फोट केला की, कर्ण तिचा पहिला व कानीन (कौमार्यात झालेला) पुत्र होता, तेव्हा युधिष्ठिराने तिला दुराचारिणी म्हणून दोष दिला नाही, तर उलट शोक केला की तिच्या या गुह्य अप्रकटीकरणामुळे त्यांच्या हातून सहोदर (ज्ञातिः ।) ज्येष्ठ बंधूची हत्या घडली (११.२७.६-२९) व नंतर त्याने कर्णाला जलांजलि दिली. अपत्यांची अनौरसता हे पितृसत्ताकतेचे अपत्य आहे; स्वामींनी त्यांच्या दासींच्या पोटी जन्माला घातलेली अनौरस मुले गृहदासांच्या संख्येत भर घालीत जातात. आद्यतम उदाहरण आहे विदुराचे, व्यासाने अंबिकेच्या दासीच्या पोटी जन्माला घातलेल्या अनौरस संतानाचे दुसरे प्रसिद्ध उदाहरण आहे वासभ-खत्तियेचे, शाक्य खत्तिय महानामाने त्याची दासी नाग-मुंडा इच्या पोटी जन्माला घातलेल्या अनौरस कन्येचे.

सांख्य तत्त्वज्ञानाचे विवरण करताना अनुगीता प्रकृतीच्या सत्त्व, रजस् व तमस् या तीन गुणांचे निरूपण खालीलप्रमाणे करते (१४.३९.११)–

> तमः शूद्रे रजः क्षत्रे ब्राह्मणे सत्त्वम् उत्तमम् ।
> इत्य् एवं त्रिषु वर्णेषु विवर्तन्ते गुणास् त्रयः ॥

[शूद्रात तमाची, क्षत्रियात रजाची व ब्राह्मणात सत्वाची प्रधानता असते. अशाप्रकारे या तीन वर्णामध्ये हे तीन गुण मुख्यत्वेकरून असतात.]

या तीन वर्णांचा मिळून संघ होत असे (१४.३९.४)–

> संहत्य कुर्वते यात्रां सहिताः संघचारिणः ।
> संघात-वृत्तयो ह्य् एते वर्तन्ते हेत्व्- अहेतुभिः ॥

[हे तीन गुण हेतुपूर्वक वा अहेतुपूर्वक सदा संगतीने असतात, संगतीने यात्रा करतात, संघाने विचरण करतात व संघातात (शरीरात) उपस्थित असतात.]

निःसंशय ही आर्यपूर्व, सिंधु दाससमाजाची व्याख्या आहे; कारण तीत वैश्य वर्णाचा समावेश नाही. चौथा वर्णसंज्ञक शूद्र शब्द या त्रैवर्णिक व्यवस्थेत बसत नाही. त्याने दास शब्दाची जागा घेतलेली आहे हे उघड आहे. शांति-पर्वातील खालील श्लोकावरून त्याची अस्थानीयता निर्विवादपणे स्पष्ट होईल (१२.१८८.५)–

> ब्राह्मणानां सितो वर्णः क्षत्रियाणां तु लोहितः ।
> वैश्यानां पीतको वर्णः शूद्राणाम् असितस् तथा ॥

[ब्राह्मणांचा वर्ण (रंग) सित (श्वेत) असतो, क्षत्रियांचा लाल, वैश्यांचा पिवळा व शूद्रांचा असित (काळा).]

चार रंगांची व्यवस्था प्रकृतीच्या तीन गुणांमध्ये कोणत्याही प्रकारे बसू शकत नाही. चार गुण व त्यांचे चार रंग हे सांख्य तत्त्वज्ञानाला पूर्णपणे परके आहेत. नवहिंदुवादाने पचनी पाडीपर्यंत सांख्य तत्त्वज्ञान ब्राह्मणी तत्त्वज्ञानाला पूर्णपणे परके राहिले. [१३९]

सांख्य तत्त्वज्ञानाचा उदय सिंधु समाजाची दासप्रथापूर्व स्त्रीसत्तेची तंत्र कृषिमाया म्हणून झाला आणि या समाजात कटदासप्रथेचा उदय झाल्यानंतर तत्त्वज्ञान म्हणून त्याचे व्यवस्थितीकरण झाले. स्त्री सत्ताक समाजाच्या पदार्थांचे* (categories) मातृवंशक दासप्रथेच्या पदार्थांमध्ये रूपांतर झाले. शूद्र दासप्रथा हे आर्य पितृसत्ताकतेचे अपत्य असल्याने कृष्णाला गीतेत सांगावे लागले की, चार वर्णांची सृष्टी त्याने, एका पुरुष व पितृसत्ताक देवाने, केली (६.२८. १३. गीता, ४, १३)

> चातुर्-वर्ण्यं मया सृष्टं गुण-कर्म-विभागशः ।
> तस्य कर्तारम् अपि मां विद्धय् अकर्तारम् अव्ययम् ॥

[गुण व कर्मांच्या कसोटीवर विभागणी केलेल्या चार वर्णांची सृष्टी माझ्याकडून झालेली आहे. त्यांचा कर्ता मी आहे-जरी मी अकर्ता व अव्यय असलो तरी-असे तू जाण.

स्त्रीसत्ताक व मातृवंशक समाजांच्या दासवत् व मर्त्य कर्त्यांचा सर्वश्रेष्ठ व अमर ईश्वरात कायाकल्प झाला !

अस्पृश्य हा शब्दप्रयोग जरी इसवीपूर्व तिसऱ्या ते पहिल्या शतकादरम्यान रचल्या गेलेल्या विष्णु धर्मसूत्राने चलनात आणला, [१४१] तरी अगोदर विवरण केल्याप्रमाणे गणागणातील अमित्रतेची धारणा आणि दास व स्वामी यांच्यामधील सामाजिक अभिसरणावरील प्रतिषेधाची प्रथा व तज्जन्य वर्णसंकराचा विश्वास, गणप्रथाक व मातृवंशक दासप्रथाक समाजांइतके प्राचीन आहेत. खुद्द शूद्रांचे २.४.१० या पाणिनीय सूत्रानुसार निरवसित (अस्पृश्य) व अनिरवसित (स्पृश्य) असे वर्गीकरण केले गेलेले होते. नियम-मग तो व्याकरणाचा असो वा इतर-संबंधित व्यवहार दीर्घकालीन व लोकमान्य झाल्यानंतरच बनतो. म्हणून हे वर्गीकरण पाणिनीच्या जीवनकालाच्या, म्हणजे इसवीपूर्व

* कोणत्याही तत्त्वज्ञानाच्या मूलभूत तत्त्वांना पदार्थ म्हणतात. सांख्य तत्त्वज्ञानाचे पदार्थ-प्रकृति, पुरुष, इत्यादि-चोवीस आहेत.



चौथ्या शतकाच्या किमान काही शतके अगोदर, अस्तित्वात आले असावे. 'निरवसित' व 'अ-निरवसित या शब्दांच्या व्याख्या पतंजालि अशा करतो ज्या लोकांनी पात्रात भोजन केले असता स्मृतिप्रणीत संस्कारांनीही पात्रशुद्धी होत नाही ते निरवसित होत (यैर् भुक्ते पात्रं संस्कारेण अपि न शुद्धयति ते निरवसिताः।), तर ज्या लोकांनी पात्रात भोजन केले असता स्मृतिप्रणीत संस्कारानी पात्रशुद्धी होते ते अ-निरवसित होत. व्याकरणाचा हा नियम निरवसित जाती व अनिरवसित जाती यापासून बनणाऱ्या द्वंद्व समासा-मध्ये भेद करण्यासाठी केला गेला. काणे खुलासा करतात–

...... पाणिनीय सूत्र २.४.१० व पतंजलि म्हणतात की, निरवसित शूद्र नसलेल्या शूद्राच्या अनेक पोट जातींचा समाहार द्वंद्व समास बनू शकतो, उ. सुतार व लोहार या अर्थी आपण 'तक्षायस्कारम्' असा समास बनवू शकतो; पण 'चण्डाल–मृतपम्' असा नाही. कारण चंडाल व मृतप हे निरवसित शूद्र आहेत (व म्हणून त्यांचा समास 'चण्डालमृतपाः' असा होईल)... ..[१४१]

निरवसित हा शब्द नकारार्थक उपसर्ग निर् व निवासस्थान या अर्थाचा अवसित मिळून झालेला आहे. या शब्दाचा शब्दशः अर्थ होतो अलग बहिष्कृत वस्तीत राहाणारा. चंडाल व मृतप यांनी खालीलप्रमाणे राहावे असा आदेश मनु देतो (१०.५०–५६)–

चैत्य–द्रुम–श्मशानेषु शैल–उपवनेषु च ।
वसेयुर् एते विज्ञाना वर्तयन्तः स्वकर्मभिः ॥

[त्यांनी चैत्यवृक्षाखाली व श्मशानात, पहाडात व मंगल वनात राहावे, ओळखले जाऊ शकतील अशा चिन्हांनी ते अंकित असावेत आणि त्यांना नियत केलेल्या उपजीविकेवर त्यांनी जगावे.]

चण्डाल–श्वपचानां तु बहिर्–ग्रामात् प्रतिश्रयः ।
अप–पात्राश् च कर्तव्या धनम् एषां श्व–गर्दभम् ॥

[चंडाल व श्वपचांनी गावाबाहेर रहावे. त्याच्या पात्रांच्या स्पर्शानेही विटाळ होतो. कुत्रे व गाढवे त्यांचे एकमेव धन असावे.]

वासांसि मृत–चेलानि भिन्न–भाण्डेषु भोजनम् ।
कार्ष्ण– आयसम् अलङ्कारः परिव्रज्या च नित्यशः ॥

[प्रेतांचे कपडे त्यांची वस्त्रे असावीत, खापरात त्यांनी जेवावे, त्यांचे अलंकार केवळ लोखंडाचे असावेत व अशाप्रकारे त्यांनी जगाला मेल्यासारखे रहावे.]

अनुक्रमणिका

न तैः समयम् अन्विच्छेत् पुरुषो धर्मम् आचरन् ।
व्यवहारो मिथस् तेषां विवाहः सदृशैः सह ॥

[धर्माप्रमाणे (कायद्याप्रमाणे) आचरण करणाऱ्या माणसाने त्याच्याबरोबर केलेला कोणताही करार अभंग मानू नये. त्यांचे व्यवहार आपसातच असावे व त्यांनी स्वजातीतच विवाह करावे.]

अन्नम् एषां पराधीनं देयं स्याद् भिन्न–भाजने ।
रात्रौ न विचरेयुस् ते ग्रामेषु नगरेषु च ॥

[अन्नाकरता ते परक्यांवर (आर्यांवर) अवलंबून असावेत आणि त्यांचे अन्न त्यांना खापरातच द्यावे. रात्री त्यांनी गावात व नगरात फिरू नये.]

दिवा चरेयुः कार्यार्थं चिह्नता राज–शासनैः ।
अ-बान्धवं शवं च एव निर्हरेयुर् इति स्थितिः ॥

[राजाज्ञेनुसार (डागलेल्या) चिह्नांनी अंकित राहून त्यांनी दिवसा आपल्या कामासाठी फिरावे. बांधवविहीन् प्रेत त्यांनी (स्मशानात) घेऊन जावे, अशी शास्त्राज्ञा आहे.]

वध्यांश् च हन्युः सततं यथा-शास्त्रं नृप-आज्ञया ।
वध्य-वासांसि गृह्णीयुः शय्याश् च आभरणानि च ॥

[राजाज्ञेने वध्य घोषित केलेल्यांचे त्यांनी सतत हनन करावे आणि वध्यांची अंथरुण व अलंकार त्यांनी घ्यावे]

मातङ्ग जातकाने (४९७) चंडालाचे साक्षात वर्णन केले आहे –

" ... लाल रंगाचे घाणेरडे अंतरवासक कमरबंदाने बांधलेले, त्यावर तसेच मळकट वस्त्र लपेटलेले, हातात एक मडके .. "[१४२]

त्यांचे चैत्यवृक्षांखाली वा मंगल वनात वा स्मशानात राहणे, लाल वस्त्रे घालणे, गाढवे पाळणे व दुर्गेची उपासना करणे हे सर्व दाखवते की ते चंडाली अक्षमालेंचे, सिंधु समाजाच्या कटदासांचे, वंशज होते. निरवसित शब्दाचा मुळात अर्थ होता अशा समाजाच्या कर्मान्त–दासनिवासात राहाणारे दास.

निरवसित जातींना अंत्यज असेही म्हणत. काणे विवरण करतात–

' अन्त्यज– मनु ४.६१, विष्णु धर्मसूत्र ३६.७, याज्ञवल्क्य १.२७३, बृहद्यम (याज्ञवल्क्य ३.२६० वरील मिताक्षरात उद्धृत) यांनी चंडालासारख्या सर्व हीन जातींना ही संज्ञा प्रयुक्त केलेली आहे. मनु ८.२७९ मध्ये हा शब्द ' शूद्र ' या अर्थी वापरलेला आहे. अंत्यजांच्या पोटजातींच्या वेगवेगळ्या गणना

अनुक्रमणिका

स्मृतींमध्ये आढळतात. अत्रि १९९ सात अंत्यजांची यादी देतो– रजक (धोबी), चर्मकार (चांभार), नट (कोल्हाटी), बुरूड, कैवर्त (मासे मारणारा), मेद, भिल्ल. हा श्लोक याज्ञवल्क्य ३. २६५ वरील मिताक्षराने आपस्तंबाचा म्हणून उद्धृत केलेला आहे, तर अपरार्क (पा० ११२३) त्याचे श्रेय अत्रीकडे देतो. याज्ञवल्क्य ३.२६० वरील मिताक्षरा अंत्यजांचा दोन प्रकारात भेद करते; उपरिनिर्दिष्ट प्रकाराबद्दल ती म्हणते की, ते दुसऱ्या अन्त्यावसायिन् नावाच्या साताइतके, चण्डाल, श्वपच (कुत्र्याचे मांस खाणारे), क्षत्तृ, सूत, वैदेहिक, मागध व आयोगव यांच्याइतके हीन आहेत. महाभारत (शांतिपर्व, १०१.१९) अंत्यज सैनिकांचा उल्लेख करते, आणि नीलकण्ठ खुलासा करतो की ते सीमाप्रांताचे कैवर्त व भिल्ल होते. सरस्वतीविलास अनुसार (पा० ७४) रजक, इ० सात जाती प्रकृति असल्याचे पितामह म्हणतो. प्रकृति म्हटल्या जाणाऱ्या या जाती बोलत होत्या म्हणून त्या भाषांना मुळात प्राकृत असे नाव पडण्याची शक्यता आहे (?). द्वितीय भिल्लमच्या शके ९२२ च्या संगमनेर लेखात (एपिग्राफिका इंडिका, खंड २, पा० २२०) अठरा प्रकृतींसह (रजक, इ० अठरा श्रेणी हा अर्थ बहुधा अभिप्रेत असावा) एक गाव दिले गेल्याचे म्हटले आहे ......'[१४३]

प्रकृति ही अंत्यज वा निरवसितांची वाचक अशी केवळ एक सर्वसामान्य संज्ञाच नव्हती, तर ती चंडालांमध्ये एक रूढ विशेषनाम होते. ज्याच्यावर रिचर्ड वॉग्नरने आपल्या सुप्रसिद्ध 'पर्सिफुल' या संगीत नाट्याची रचना केली त्या 'दिव्यावदान' मधील 'शार्दूलकर्णावदान' या कथेचा नायक आहे आनंद; बुद्धाचा सर्वांत वैशिष्ट्यपूर्ण भिक्खु, व नायिका आहे प्रकृति, एक चंडाल युवती.[१४४]

अन्त्य-ज या समासाचा अर्थ होतो शेवटी जन्मलेला, वा समाजाच्या तळाला जन्मलेला. पण या शब्दाला दुसराही अर्थ होता असे दिसते–

'विनय तीन प्रकारचे दास नमूद करते– (१) अन्तोजातको, (२) धनक्कीतो व (३) कर–मर–आनीतो. भाष्यानुसार दासीच्या पोटी जन्मलेला तो अन्तोजातको, विकत घेतलेला तो धनक्कीतो व दुसऱ्या देशातून आणून दास बनवलेला तो कर–मर–आनीतो. दीघनिकायने यात समं दासव्यं उपगतो या चौथ्या प्रकारची भर घातली आहे. याचा अर्थ होतो स्वेच्छेने दास झालेला. तिपिटकात जेव्हा दासांच्या प्रकारांचा उल्लेख करायचा असतो तेव्हा याच चार प्रकारांचा निर्देश केला जातो. उदाहरणार्थ निद्देसमध्ये दासांच्या प्रकारांची गणना करताना याच चार प्रकारांचा उल्लेख केला गेला आहे. जातकभाष्याने-

मात्र आणखी एका प्रकाराची भर घातली आहे–आमाय् दासा ति भवन्ति एके, काही घरात जन्मलेले दास असतात. उपरिनिर्दिष्ट अन्तोजातकोचीच ही पर्यायवाची संज्ञा आहे हे स्पष्ट आहे ......'[१४५]

उघड आहे की 'अन्तो' हा शब्द 'अमा'चा पर्यायवाची असून त्याचा अर्थ निवास वा घर असा होतो; अमा–वास्या या समासातील 'अमा'चा अर्थ भूमातेचे मंदिर असा होतो. म्हणून, अंत्यज वा अन्त्य–अवसायिन् वा अन्तो–जातको यांचा मूळ अर्थ मुळात कटदास असा होत असला पाहिजे. पितृसत्ताक पशुपालन–कृषक आर्यांना या आमायदासांचा* काहीही उपयोग नव्हता; म्हणून त्यांच्या काळापासून हे दास निरवसित शूद्र गणदास झाले तर गृहदास अनिर-वसित.

तैत्तिरीय संहितेने (६.१.६.१) कथन केल्याप्रमाणे सुपर्णी (द्यो) गण कद्रू (पृथिवी) गणांचा दास व्हायचे कारण होते– 'कद्रूश् च वै सुपर्णी च आत्म–रूपयोर् स्पर्धेताम्' कीथने याचा अनुवाद असा केला आहे– 'कद्रू व सुपर्णी यांच्यात एकमेकाच्या रूपांसाठी स्पर्धा झाली.' हा अनुवाद फार शब्दशः असल्याने त्यात अर्थाभिव्यक्ती कमी. निरुक्त (२.९;५.८) रूपचा पर्यायवाची म्हणून वृ हा शब्द देते. तैत्तिरीय संहितेने (२.५.२;६.४.७) हा वृ धातु वराच्या विनिमयासाठी वापरला आहे–

'...... देव वायूला म्हणाले, 'सोम राजाचे आपण हनन करूया;' तो उत्तरला, 'मला वर मिळू द्या (वरं वृणै ।); (सोम–)पान करताना माझ्या नावाचा चषक प्रथम घेतला जावो.' म्हणून इंद्र व वायूच्या नावाने प्रथम चमस घेतले जातात. त्यांनी त्याचे (सोमाचे) हनन केले, ... त्यांना त्याचे वाटप कसे करावे हे समजेना. अदिति म्हणाली, 'मला वर मिळू दे; मग तुम्ही माझ्या द्वारे वाटप करू शकाल; देवता म्हणून माझ्या अधिष्ठाना-खाली तुमचे सोमपान होवो' ......'[१४६]

अर्जुनाकडून पराभूत होऊन प्राणदान मिळाल्यानंतर गंधर्वराज चित्ररथाने त्याला जातिवंत घोडे भेट देण्याची इच्छा व्यक्त केली. अर्जुनाने आग्नेय अस्त्रविद्येच्या बदल्यात घोड्याची भेट स्वीकारायची तयारी दाखवली ("त्वत्तोऽस्त्रेण वृणोम्य् अश्वान् ......।" १.१६९.५८). आगामी महाभार-तीय युद्धात आपल्या पुत्राला, अर्जुनाला, कर्णाच्या हातून मारला जाण्यापासून

* यापुढे करदासांसाठी आमायदास हीच संज्ञा वापरली आहे.

अनुक्रमणिका

वाचवण्यासाठी देवांचा राजा इंद्र ब्राह्मणाच्या वेषात कर्णाकडे गेला व वर म्हणून त्याची दिव्य कवचकुंडले मागितली. कर्ण त्याला म्हणाला (३.३१०.१७,२१)–

" यस्माद् विनिमयं कृत्वा कुण्डले वर्म च उत्तमम् ।
हरस्व शक्र कामं मे न दद्याम् अहम् अन्यथा ॥
वर्मणा कुण्डलाभ्यां च शक्तिं मे देहि वासव । "

[" म्हणून, शतक्रतो, माझी उत्कृष्ट कवचकुंडले विनिमय करून खुशाल घेऊ शकतोस, अन्यथा नाही. वासवा, माझ्या कवचकुंडलांच्या मोबदल्यात तुझी शक्ती मला दे. "]

या घटनांचा एकूण संदर्भ व योजलेला 'विनिमय' शब्द निःसंदिग्धपणे दाखवतात की, झालेले व्यवहार वस्तुविनिमयाचे (barter) होते. भेटींचा विनिमय वस्तूंच्या विनिमयात परिणत होतो. वस्तुविनिमयासाठी प्रयुक्त होणारा प्राचीनतम वैदिक शब्द क्री धातूपासून बनलेला असला व ४.२४.९ या ऋचेने मूल्यासाठी वस्न शब्द वापरलेला असला, तरी वस्तुविनिमयासाठी वापरला जाणारा 'निमान' हा दुसरा संस्कृत शब्द जास्त अर्थपूर्ण आहे. तो उपसर्ग 'नि' व धातु 'मा' पासून बनलेला आहे. मा म्हणजे मापणे,[१४७] आणि याच धातूपासून आई या अर्थाचा मा शब्द बनलेला आहे. गणमाता केवळ राष्ट्र गणभूमी व तिची उपजच मापून वाटत होती असे नाही, तर परगणाच्या अतिरिक्त वस्तुविनिमयात घेण्यासाठी स्वगणाच्या अतिरिक्त मालाचे मूल्यही मापत वा मोजत होती. गणागणातील वस्तुविनिमय वा निमानाचा प्रारंभ गणमातांनीच केला. म्हणूनच १.१२४.८ ही ऋचा उषा व इतर विश्वपत्नींना 'समन–गाः,' गणसमनाला जाणाऱ्या, असे म्हणते. ब्रिफॉ सांगतो –

'जमीन कसणारी व अन्नाची भंडागारिक म्हणून सर्व अतिरिक्त उत्पादनाची स्वामिनी स्त्रीच असते व त्याचा विनियोग करायचा अधिकार तिचाच असतो ... सर्व प्राचीन संस्कृतीत निमान व व्यापार स्त्रियांच्या हातात असतात. आसाम व मणिपूरच्या आदिवासी गणांमध्ये " सर्व व्यापार स्त्रिया करतात."[१४८]

जरी ही प्रथा झपाट्याने लुप्त होत चाललेली असली तरी खानदेश वगळता महाराष्ट्राच्या सर्व भागातील शेतकरी त्यांचा अतिरिक्त शेतीमाल त्यांच्या बायामाणसांकडून आठवडेबाजारांमध्ये विकत असत. पांडव सर्व वेळ शारीरिक व्यायाम व शस्त्रास्त्रविद्याभ्यासात घालवीत, तर द्रौपदी सर्व

अनुक्रमणिका

आर्थिक व राजकीय व्यवहार सांभाळी, याचा अगोदर निर्देश केला गेलेलाच आहे. निमान हा शब्द निदान महाभारतीय युद्धाइतका (इसवीपूर्व ८५०)[१४९] तरी प्राचीन आहे. द्रोणपर्व (१७९.५३) सांगते की कर्णाने श्रेष्ठ शक्ती मिळविण्यासाठी आपली कुंडले (व कवच) निमानात दिली (शक्ति श्रेष्ठं कुण्डलाभ्यां निमाय।)

प्रत्यक्ष निमानाच्या व्यवहारात मालकाला त्याची जी वस्तु विकायची असते तिला निमान म्हणतात (येन अधिगम्यते तन् निमानम्।), व त्याला विनिमयात जी वस्तु मिळवायची असते तिला निमेय म्हणतात (यद् अधिगम्यते तन् निमेयम् ।).[१५०] ५.२.४७ हे पाणिनीय सूत्र निमानाच्या व्यवहाराचे निर्धारण करणारा मूलभूत नियम सांगते. त्याचे विवरण बलि नाथ पुरि खालीलप्रमाणे करतात –

'...दुसऱ्या वस्तूची निर्देशक असणाऱ्या एका वस्तूच्या विशिष्ट भागाच्या मूल्यांच्या संख्येला लावायच्या मयट् प्रत्ययाचे निरूपण करणाऱ्या – संख्याया गुणस्य निमाने मयट् (५. २. ४७) – या सूत्रावर भाष्य करताना पतंजलि निमान – व्यवहाराचे मार्गदर्शक तत्त्व, म्हणजे प्रमाणाचे नित्यस्वरूप, विशद करतो. निमेयाच्या (विकत घ्यायची वस्तू) एका भागाचे निमानाच्या (बदल्यात द्यायची वस्तू) अनेक भागांशी समीकरण करण्यातून मूल्यनिर्धारण होई. ते प्रमाण – द्वौ यवानां त्रय उदश्वित इति$ याबाबतीत जसे लागू पडत नाही तसेच ते अपूर्णांकांनाही लागू न पडता केवळ पूर्णांकांनाच लागू पडते, उ. द्वौ भागौ यवानाम् अध्यर्ध उदश्वितः§ मयट् प्रत्यय लावण्याकरता त्या वस्तूचे तुलनात्मक मूल्य विचारात घ्यावे लागते, जसे – द्विमया यवा उदश्वितः – हे सूचित करते की उदश्वित्चे विनिमयमूल्य यवाच्या दुप्पट आहे. मयट् प्रत्यय पटीचाही वाचक असतो, जसे द्विमय; काहीवेळी तो निमानाला लागतो व काही निमेयाला. [१५१]

—(अपूर्ण)

$ यवाचे २ भाग=ताकाचे ३ भाग.

§ यवाचे दोन भाग=ताकाचा अर्धा भाग.

संदर्भ टीपा—

१३०. दा. ध. कोसंबी, उक्त, पा. ९१.
१३१. जगदीश काश्यप (सं), दीघनिकायपालि, सीलक्खन्धवग्ग, २.५.७२; मज्झिमनिकायपालि, १.३९.१.१५; देव राज चानना, उक्त, पा. ६५.
१३२. ए. बी. कीथ, ऋग्वेद ब्राह्मणाज, एच. ओ. एस. खंड २५, पा. ३१५.
१३३. पद्मनाभ मेनन, उक्त, पा. २७९–८०.
१३४. ई. थर्स्टन व के. रंगाचारी, उक्त. खंड २, पा. ६६–६७.
१३५. उक्त पा. ६९.
१३६. उक्त पा. ६७.
१३७. उक्म, पा. ६९.
१३८. पद्मनाभ मेनन उक्त. पा. २७९.
१३९. आर. गार्बे, द सांख्य फिलॉसफी (अप्रसिद्ध इंग्रजी अनुवाद), अनु. डी. आर. वाडेकर, टेक्स्ट पा. १३–१५.
१४०. पां. वा. काणे, उक्त, पा. १७२–१७३.
१४१. उक्त.
१४२. आर. फिक्क, उक्त, पा. ३२०.
१४३. पां. वा. काणे, उक्त, पा. ७०–७१.
१४४. एम्. विंटरनित्झ, ए हिस्टरी ऑफ इंडियन लिटरेचर, खंड २, पा. २८७.
१४५. देव राज चानना, उक्त, पा. ६५.
१४६. ए. बी. कीथ, द वेद ऑफ द ब्लॅक यजुस् स्कूल, एच. ओ. एस. खंड१९, पा. ५३३–५३४.
१४७. आपटेज संस्कृत–इंग्लिश डिक्शनरी.
१४८. रॉबर्ट ब्रिफॉ, उक्त, खंड १, पा. ४८३–४८५.
१४९. दा. ध. कोसंबी, उक्त, पा. ९१.
१५०. पाणिनीय सूत्र ५.२.४६ वर महाभाष्य; वा. शं. अग्रवाल, उक्त, पा. २४८; बलिनाथपुरि, उक्त, पा. १३०.
१५१. बलिनाथपुरि, उक्त.

प्रा. हरिहर ठोसर

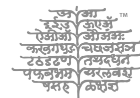
आमर्द्दकपुराचा शोध

नांदेड जिल्ह्यातील अर्धापूर शिलालेखात ज्या रट्ट वंशीय बल्लाळाची माहिती आलेली आहे तो स्वतःस आमर्द्दक पुरवरेश्वर म्हणवितो. हे आमर्द्दकपुर म्हणजे परभणी जिल्ह्याच्या हिंगोली तालुक्यातील सुप्रसिद्ध ज्योतिर्लिंग क्षेत्र असलेले औंढा-नागनाथ होय असे मत आम्ही या शिलालेखाच्या पुस्तिकेत व्यक्त केले होते.[1] परन्तु आमची ही स्थलनिश्चिती सुप्रसिद्ध पुरातत्त्ववेत्ते कै. डॉ. मो. गं. दीक्षित यांना मान्य नव्हती. प्रस्तुत पुस्तिकेच्या प्रास्ताविकातच त्यांनी आपले या स्थलनिश्चितीच्या विरुद्ध असलेले मत नोंदवून ठेवले होते. यासाठी पुरावे म्हणून त्यांनी यापूर्वी प्रसिद्ध झालेल्या चार उत्कीर्ण लेखांचा संदर्भही दिला होता.[2]

यानंतर नांदेड जिल्ह्यातील शिलालेखावर सर्वश्री श्रीनिवास रित्ती आणि शेळके यांनी जे पुस्तक प्रकाशित केले, त्यात त्यांनी आम्ही केलेली आमर्द्दकपुराची स्थलनिश्चिती स्वीकारलेली नाही किंवा त्याविरुद्धही आपले मत दिलेले नाही. त्यावरून हा प्रश्न अनिर्णित आहे असे त्यांचे मत दिसते. कारण आम्ही केलेल्या आमर्द्दकपुराच्या स्थलनिश्चितीची नोंद त्यांनी केवळ तळटीपेत केलेली आहे.[3] विशेष म्हणजे याच पुस्तकाच्या प्रास्ताविकात मराठवाड्यातील एक ज्येष्ठ संशोधक श्री. वि. अं. कानोले यांनी प्रस्तुत आमर्द्दकपुर म्हणजे औंढा-नागनाथच होय असे विविध वाङमयीन साधनांच्या आधारे पटवून दिलेले आहे, परंतु त्याचीही वरील संपादकांनी दखल घेतलेली दिसत नाही.[4]

अर्थात श्री. रित्ती आणि शेळके यांनी या स्थलनिश्चितीच्या विरुद्ध आपले मत दिलेले नसल्यामुळे त्यांची दखल घेण्याची आवश्यकता नाही.

अनुक्रमणिका




कै. डॉ. दीक्षितांच्या प्रतिपादनाचा मात्र पुर्नविचार आवश्यक आहे. कारण त्यांनी पुरावे देऊन त्यावेळी आम्ही केलेली आमर्दकाची स्थलनिश्चिती बरोबर नसल्याचे मत व्यक्त केले होते. डॉ. दीक्षितासारख्या सर्वमान्य विद्वानाने वरील मत व्यक्त केलेले असल्यामुळे त्यावर विश्वास ठेवून आम्ही त्यावेळी फारसे खोलात गेलो नाही; परन्तु नंतर त्यांनी ज्या साधनांचा पुरावा म्हणून संदर्भ दिला होता त्यांचा सखोल अभ्यास केल्यावर त्याद्वारे आमच्या स्थल-निश्चितीचीच पुष्टी होते असे दिसून आले. म्हणून या लेखात त्यांनी दिलेल्या पुराव्यांच्या संदर्भात आमर्दकपुराच्या स्थलनिश्चितीचा पुर्नविचार करण्यात येत आहे.

आमर्दकपुर किंवा तीर्थ हे ठिकाण मध्यप्रदेशात ग्वाल्हेर जवळील रणोदच्या परिसरात असले पाहिजे असे डॉ. दीक्षितांचे मत आहे. परन्तु मध्य-प्रदेशातील रणोदच्या परिसरातील कोणते गाव आमर्दकपुर असू शकेल हे मात्र त्यांनी स्पष्ट केलेले नाही. ज्या पुराव्यांचा त्यांनी संदर्भ दिलेला आहे त्यांचा आपण आता क्रमवार विचार करू या.

१) सर्वप्रथम डॉ. दीक्षितांनी सौराष्ट्रातील हड्डल ताम्रपटाचा आधार घेतलेला आहे. या ताम्रपटाचा काळ इ. स. ९१७–१८ असा असून तो डॉ. बुल्हेर यांनी इंडियन अँटिक्वेरीमध्ये प्रकाशित केला होता. या लेखातील आमर्दका-विषयीचा डॉ. बुल्हेर यांचा संबंधित उतारा खालीलप्रमाणे होय.[५]

" The object of our grant is to convey the village of vimkola as a reward for his learning to Maheshwa-racharya, the son of Shivadevacharya who belonged to the Amardaka Santana. As Amardarka is a name of Kala Bhairva, and the title Acharya shows that the two individuals mentioned, possessed a religious character, it would seem that the word Santana refers in this case to a spiritual family, the line of teachers of a Saiva sect called Amardaka."

वरील मजकुरावरून स्पष्ट होते की आमर्दक हा एक शैव पंथांतर्गत संप्रदाय असल्याचे मत डॉ. बुल्हेर यांनी व्यक्त केले आहे. या संप्रदायाचा संस्थापक कोण असावा; किंवा त्याचे मुख्य पीठ कोठे असावे याविषयी या लेखात डॉ. मजकुरानी पुसटसाही उल्लेख केलेला नाही. त्यामुळे आमर्दकाच्या

स्थलनिश्चितीच्या संदर्भातील डॉ. दीक्षितांच्या प्रतिपादनास हड्डुल ताम्रपटाचा उपयोग होऊ शकत नाही हे यावरून सिद्ध होते.

२) डॉ. दीक्षितांनी दुसरा आधार घेतला आहे तो राजस्तानातील राजोरगढ शिलालेखाचा. हा शिलालेख डॉ. कीलहॉर्न यांनी एपिग्राफिया इंडिकाच्या तिसऱ्या खंडात प्रसिद्ध केला आहे. या लेखातील आमर्दकाविषयीचे डॉ. कीलहॉर्न यांचे मत त्यांच्याच शब्दात देण्यात येत आहे. [६]

" The administration of this grant in the first instance was entrusted to the holy ascetic Omkara-shivacharya, (a disciple of Rupashivacharya, who again was a disciple of Shrikanthacharya) a member of the Sopuriya line or school (of devotees) started out Amardaka."

आमर्दक येथील सोपुरीय संप्रदायाची वरील उताऱ्यात माहिती देण्यात आली आहे. हे आमर्दक कोठे असावे याविषयी मात्र डॉ. कीलहॉर्न यांनी आपले निश्चित मत दिलेले नाही. उलट यातील आमर्दकाची स्थल-निश्चिती करता येत नाही असे त्यांनी आपल्या लेखाच्या शेवटी स्पष्टपणे नमूद करून ठेवले आहे. त्यामुळे हा लेखही डॉ. दीक्षितांच्या मतास पुष्टी देऊ शकत नाही.

३) डॉ. दीक्षितांनी तिसरा हवाला मध्यप्रदेशातील ग्वाल्हेर जवळील रणोद शिलालेखाचा दिलेला आहे. हा लेखही डॉ. कीलहॉर्न यांनी एपिग्राफिया इंडिकाच्या पहिल्या खंडात संपादित केला आहे. यातील आमर्दकाविषयीचे डॉ. कीलहॉर्न यांचे मत त्यांच्या या लेखातील खालील उताऱ्यावरून स्पष्ट होते. [७]

" The inscription records that Shiva (Purasi) once pleased Brahma by offering him a sacrifice, the result of which was the origin of the family or line of sages which will be treated of the following. In it there was a sage who is described as Kadambaguhavasin, from him sprang the sage Shankhamatikadhipati, next came Terambipala, then Amardakatirthanatha, and after him purandara to whom king Avantivarman recorded donation in the inscription. "

या लेखात देखील डॉ. कीलहॉर्न यांनी आमर्द्दकाच्या स्थलनिश्चितीबाबत निश्चित असे विधान केलेले नाही हे वरील उताऱ्यावरून लक्षात येईलच. उलट हा लेख राजोरगढ शिलालेखाच्या पूर्वी प्रसिद्ध झालेला असल्यामुळे, राजोरगढ लेखातील आमर्द्दकाच्या संदर्भात फक्त प्रस्तुत लेखातील आमर्द्दक-तीर्थनाथ या नावाची आठवण होते असे त्यांनी म्हटले आहे. हा शिलालेख मध्यप्रदेशात उपलब्ध झालेला असला तरी त्यात आमर्द्दक तीर्थाची स्थलनिश्चिती मध्यप्रदेशात करण्यासाठी उपयुक्त ठरू शकेल असा एकही पुरावा नाही. या लेखाद्वारे ज्या पुरंदरास अवन्तीवर्म्याने दान दिले त्याचे वास्तव्य रणोद परिसरात होते असे फार तर म्हणता येईल. या पुरंदराच्या गुरूंची परंपरा देण्याच्या ओघात आमर्द्दकतीर्थनाथाचे नाव आले आहे. हें नाव व याच्या अगोदरची तेरम्बीपाल, शंखमतिकाधिपती आणि कदंबगुहावासिन ही सन्तानाचार्यांची नावे स्थलनामोद्भव असल्यामुळे हे आचार्य विविध ठिकाणी वास्तव्य करून होते असे दिसते. यापैकी एकही स्थलनाम रणोदच्या परिसरात असल्याचे डॉ. कीलहॉर्न किंवा डॉ. दीक्षित यांनी दाखविलेले नाही. त्यामुळें रणोद शिलालेखही डॉ. दीक्षितांच्या प्रतिपादनास आधार देऊ शकत नाही.

४) चौथा आधार डॉ. दीक्षितांनी स्वतःच्याच एका लेखाचा घेतला आहे. हा लेख मध्य प्रदेशातील सेनकापट शिलालेखावर आधारित असून त्यांनी तो डॉ. दिनेशचंद्र सरकार यांच्या समवेत एपिग्राफिया इंडिकाच्या ३१ व्या खंडात प्रकाशित केला आहे. या लेखातील आमर्द्दका संबंधीचा उतारा खालील-प्रमाणे होय.[८]

"Another geographical name in this part is the penance grove called Amardaka, where the Saiva ascetic Sadyashivacharya originally resided. Amardaka which is the name of Kala Bhairava, a form of Shiva, was probably derived from a locality where the Bhairava was worshiped. A sect of Saiva ascetics, associated with the same locality is known from the Haddal (Saurashtra) plates of Saka 836. (I. A. Vol. XII, P.190) Apparantly the same place is mentioned as Amardaka Tirtha in the Rajorgadh Inscription (Rajastan) (E. I. III, P. 26). The name of a Saiva ascetic is given as

Amardaka Tirthanatha in a record from Ranod (M.P.) (E-I. I. P. 352). *It is not possible to determine the exact location of Amardaka in the present state of our insufficient information.*"

वरील उताऱ्यात डॉ. दीक्षितांनी ज्या हड्डल (सौराष्ट्र) राजोरगढ (राजस्तान) व रणोद (मध्यप्रदेश) आलेखांचा उल्लेख केला आहे. त्या विषयी वर विवेचन केले आहेच. यापैकी एकही साधन आमर्दकाची समाधानकारकरीत्या स्थलनिश्चिती करण्यास सहाय्यकारक ठरू शकत नाही हेही आपण वर बघितले आहे. सेनकापट शिलालेखासंबंधीच्या वरील उताऱ्यात देखील डॉ. दीक्षित आणि डॉ. सरकार हे आमर्दक स्थलाची निश्चिती करू शकले नाहीत. उलट ते सद्य:स्थितीत तरी शक्य नाही असे या लेखात त्यांनीच स्पष्टपणे नमूद केले आहे. असे असताना डॉ. दीक्षितांनी वरील साधनांच्या आधारे आम्ही सुचविलेल्या आमर्दकाच्या स्थलनिश्चितीस का आक्षेप घेतला ते समजू शकत नाही.

त्यांच्या मताप्रमाणे आमर्दक हे कालभैरवाचे दुसरे नाव आहे असे गृहीत धरून या स्थळाची निश्चती करणे तर असंभवनीय आहे. कारण मग जिथे जिथे कालभैरवाची उपासना केली जात असे त्या सर्व ठिकाणी आमर्दकाचा शोध घ्यावा लागेल. सारांश या तर्कासही फारसा आधार नाही.

आमर्दक स्थलाचा शोध निश्चितपणे कुठे घ्यावा या बाबतीत डॉ. दीक्षितांचे स्वत:चेच मत निश्चित झाले नव्हते असे दिसते. कारण वरील उताऱ्यात सौराष्ट्रातील हड्डलच्या आसपास आमर्दक असावे असे ते म्हणतात. अर्धापूर शिलालेख पुस्तिकेच्या प्रस्तावना लेखात मध्यप्रदेशातील ग्वाल्हेरजवळील रणोदच्या परिसरात आमर्दक असावे असे मत ते व्यक्त करतात. तर सेनकापट शिलालेखाच्या संपादन लेखात आमर्दकाची स्थलनिश्चिती अशक्य आहे असे ते म्हणतात. यावरून या स्थलाच्या निश्चितीबाबत त्यांच्या मनात कसा संभ्रम निर्माण झाला होता ते दिसून येते.

बहुधा मध्यप्रदेशातील रणोद आणि सेनकापट या दोन शिलाशासनात आमर्दकाचा उल्लेख आल्यामुळे हे ठिकाण मध्यप्रदेशात असले पाहिजे असे त्यांना वाटले असावे ! पण त्याचबरोबर सौराष्ट्र, राजस्तान आणि महाराष्ट्रातील शिलालेखातही या स्थलाचा उल्लेख आहे. या निष्कर्षावर वरील सर्व प्रांतात या स्थलाचा शोध घेतल्यास अनवस्था प्रसंग उद्‌भवेल.

अनुक्रमणिका





आलेखातील एकाद्या स्थलनामाची निश्चिती करताना त्या स्थलाशी नामसादृश्य असणारे स्थल मिळेपर्यंत; तसेच उपलब्ध साधनात त्या स्थलाची भौगोलिक रचना किंवा इतर माहिती दिलेली असल्यास ती जुळेपर्यंत अंतिम निर्णय घेणे अशक्य असते. आमर्द्दक या स्थलनामाचे उल्लेख राजस्थान, गुजराथ आणि मध्यप्रदेशातील उपरिनिर्दिष्ट आलेखात आले आहेत. परंतु या नावाशी सादृश्य असणारे एकही स्थलनाम या लेखाच्या संपादकांना त्या त्या प्रदेशात दाखविता आले नाही.

आमर्द्दक हे राजस्थान, सौराष्ट्र किंवा मध्यप्रदेशात सापडण्याची शक्यता नाही हे पुराणातील त्याच्या वर्णनावरून स्पष्ट होते. पद्मपुराणात आमर्द्दकपुराच्या भावशर्म्याची जी कथा आली आहे तिच्या संदर्भात आमर्द्दक हे दक्षिण देशातील एक प्रसिद्ध शहर होते अशी त्याची माहिती देण्यात आलेली आहे.[९] त्यातील आमर्द्दकाचा दक्षिण देशात असण्याचा उल्लेख विशेष महत्त्वाचा आहे. सौराष्ट्र, राजस्थान आणि मध्यप्रदेश (ग्वाल्हेर) हे दक्षिण देश किंवा दक्षिणापथाच्या कक्षेत येऊ शकत नाहीत. त्यामुळे आमर्द्दकाचा शोध इतरत्र आणि तोही दक्षिणापथाच्या कक्षेत घेणे क्रमप्राप्त आहे.

अर्थात हे स्थल इतरत्र शोधताना आपणास महाराष्ट्रात यावे लागते. कारण पौराणिक वर्णनाप्रमाणे महाराष्ट्र हा दक्षिणापथात तर आहेच. शिवाय मराठवाड्याच्या परभणी जिल्ह्यातील ज्योतिर्लिंग क्षेत्र औंढा-नागनाथ या गावाचे प्राचीन नाव आमर्द्दक असल्याची परंपराही आहे आणि औंढ्याच्या क्षेत्रमाहात्म्यातही तसा उल्लेख आहे. खालील श्लोक त्या दृष्टीने विशेष महत्त्वाचा आहे[१०] —

> आमर्द्दकमिदं काशी दुग्धेयं स्फीत जान्हवी ।
> विश्वेशो नागनाथोऽयं भवानी कनकेश्वरी ।।

यातील नागनाथ आणि कनकेश्वरी या दोन्ही देवतांची मंदिरे औंढ्यास आहेत. रामचंद्र यादवाचा भेटलेख याच कनकेश्वरी मंदिरात आहे.[११]

नांदितट—स्थलमाहात्म्य या नांदेडविषयीच्या ग्रंथातील खालील श्लोक यावर आणखी प्रकाश टाकतो.—

> एते नांदितटं द्रष्टुमेकदा समुपागतः ।
> तत्क्षेत्रान्नव गव्यूतिमात्रेत्वामर्द्दकाद् बहिः ।।[१२]

नांदितट आणि आमर्द्दक यातील अंतर ९ गव्यूती म्हणजे ३६ मैल असल्याचे हा श्लोक सांगतो. नांदेड आणि औंढा यातील अंतर बरोबर ३६ मैल आहे.

अनुक्रमणिका

डिंभ या महानुभाव कवीच्या ऋद्धिपूर माहात्म्य ग्रंथात औंढा आणि आमर्द्दक एकच होत असे स्पष्टपणे म्हटले आहे–

सोरटी सोमनाथ। परळी वैजनाथ।
औंदे नागनाथ। आमर्दक तपोवन॥.[१३]

डॉ. दीक्षित यांनी संपादित केलेल्या सेनकापट शिलालेखात आमर्द्दक तपोवन असाच याचा उल्लेख आहे. तो वरील वर्णनाशी जुळणारा आहे. त्यामुळे आमर्द्दक तपोवन म्हणजे औंढाच होय असे सिद्ध होते.

या स्थलनामाचे विविध साधनात आमर्द्दक, आमर्द्दकपुर, आमर्द्दकतीर्थ आणि आमर्द्दक तपोवन असे उल्लेख आलेले आहेत. यापैकी सेनकापट शिलालेखातील आमर्द्दक तपोवन हे डिंभ कवीने दिलेल्या औंढयाच्या वर्णनाशी जुळणारे आहे हे आपण बघितले आहेच. आमर्द्दक तीर्थाचा उल्लेख रणोद शिलालेखात आलेला आहे. आमर्द्दक स्थलमहात्म्यातही आमर्द्दकतीर्थ किंवा सरोवराचा उल्लेख आहे. तीर्थसारातही आमर्द्दकतीर्थ आणि तेथील नागेशाच्या मंदिराची माहिती दिलेली आहे. याच ग्रंथात आमर्द्दक तीर्थाची व्युत्पत्ती खालीलप्रमाणे दिली आहे.[१४]

आमर्द्दयानि पापानी तस्मात् आमर्द्दकम्।

औंढयास नागनाथाचे मंदीर तर आहेच. शिवाय या गावाची भौगोलिक रचनाही इथे प्राचीन काळी सरोवर असण्याच्या शक्यतेस पुष्टी देणारी आहे. पतंजलीच्या महाभाष्यात दक्षिणापथातील महासरोवरांची नोंद आहे.[१५] आमर्द्दक सरोवर हे त्यापैकी असण्याची शक्यता नाकारता येत नाही. 'भारताचा प्राचीन आणि मध्ययुगीन भौगोलिक ज्ञानकोश,[१६] आणि 'हैद्राबाद पुरातत्त्व वृत्तान्त[१७] या ग्रंथातही वरील आमर्द्दक तीर्थ म्हणजे आजचे परभणी जिल्ह्यातील औंढा–नागनाथच होय असे म्हटलेले आहे.

वरील वाङमयीन साधनांशिवाय औंढयाच्या परिसरातील दोन शिलालेखातही आमर्द्दकपुराची नोंद आलेली आहे. यापैकी अर्धापूर शिलालेखाची माहिती वर देण्यात आली आहे. याशिवाय औंढयाजवळील रांजणा शिलालेखातही त्याचा उल्लेख आहे. अर्धापूर शिलालेखात रट्ट बल्लाळाला 'आमर्द्दकपुरवरेश्वर' आणि 'श्री नागेश पदांभोज' अशी विशेषणे लावण्यात आलेली आहेत. त्यावरून आमर्द्दकपुर म्हणजे औंढा नागनाथच होय हे निर्विवाद सिद्ध होते.[१८] भाषाशास्त्राच्या दृष्टीनेही आमर्द्दकाचे आजचे रूप औंढा हे तर्कसंगत वाटते. आमर्द्दक–आवंदक–आवंदे–औंढे अशा क्रमाने ते बदलत गेलेले दिसते.

अनुक्रमणिका

महाराष्ट्रात किंवा मराठवाड्यात आमर्द्दकाचा शोध घेण्यास कै. डॉ. दीक्षितांनी जो अपेक्ष घेतला होता त्याचे आणखी एक कारण त्यांनी दिले होते. त्यांच्या मते त्या काळी पाशुपत संप्रदायाची "मध्य भारतात विशेष चलती होती"– "ह्या प्रमाणावरून आमर्द्दक क्षेत्र मध्य भारतात रणोदचे जवळपास शोधले पाहिजे हे नक्की. त्याचा औंढे नागनाथाशी संबंध नाही."

नव्याने उपलब्ध झालेल्या मराठवाड्यातील काही शिलालेखांच्या आधारे हे विधानही बरोबर नसल्याचे सिद्ध होते. उस्मानाबाद जिल्ह्यात गणेशवाडी इथे जे शिलालेख उपलब्ध झाले त्यावरून त्या ठिकाणी १० व्या ११ व्या शतकात पाशुपत पंथाचे एक पीठ होते, हे उघडकीस आले आहे.[१९] नांदेड जिल्ह्यातील अर्धापूर शिलालेखातही पाशुपत पंथातील कालमुख संप्रदायाचा उल्लेख आलेला आहे.[२०] गणेशवाडी शिलालेखात पाशुपत पंथातील ज्या पर्वतावली आम्नायाचे वर्णन आले आहे त्याचे मुख्य पीठ आंध्र प्रदेशातील श्रीपर्वत किंवा श्री शैल मल्लिकार्जुन येथे होते. श्रीपर्वत या स्थलनामावरून जसे पर्वतावली शाखेचे नाव पडले तसेच आमर्द्दक सन्तानाचे नाव आमर्द्दक या स्थलावरून पडले असावे. आंध्र प्रदेशातील पर्वतावली संतानाचे (शाखेचे) अनुयायी ज्या अर्थी मराठवाड्यातील उस्मानाबाद जिल्ह्यात असू शकतात, त्या अर्थी मराठवाड्यातील औंढा–नागनाथ येथील आमर्द्दक संतानाचे अनुयायी मध्यप्रदेश, गुजराथ व राजस्तानात असणे असंभवनीय वाटण्याचे कारण नाही. त्यामुळे आमर्द्दक हे पाशुपत पंथातील एका आम्नायाचे नाव असून त्याचे मुख्य पीठ आमर्द्दक म्हणजे औंढा नागनाथ होते असा निष्कर्ष निघतो. या संप्रदायाचा प्रसार मध्यप्रदेश, गुजराथ व राजस्तानात झाला व त्यामुळे या संप्रदायाशी संबंधित असलेल्या व्यक्तीसह विविध ताम्रशिला शासनात आमर्द्दकाचा उल्लेख ओघाने आला. डॉ. दीक्षितांनी ज्या साधनांचा आधार घेतला त्यातील आमर्द्दकाचा शोध घेताना ही वस्तुस्थिती लक्षात घेतली गेली नाही व म्हणून आमर्द्दकाची समाधानकारक स्थलनिश्चिती होऊ शकली नाही.

अशाप्रकारे परंपरा, वाङमयीन साधने, ऐतिहासिक साधने आणि भौगोलिक रचना या सर्व निकषावर आमर्द्दक म्हणजे औंढा–नागनाथच होय हे निःसंशय सिद्ध होते. भाषाशास्त्राचाही याला आधार सापडतो. त्यामुळे आमर्द्दकाची ही स्थलनिश्चिती अंतिम समजण्यास प्रत्यवाय असण्याचे कारण नाही.

अनुक्रमणिका

संदर्भ टीपा –

१. रट्ट वंशीय बल्लाळ यांचा अर्धापूर शिलालेख.
संपादक– श्री. न. शे. पोहनेरकर व हरिहर ठोसर
२. उपरोक्त– प्रास्ताविक
३. Inscriptions from Nanded District. Intro. XL.
By. Dr. Ritti and Shelke.
४. उपरोक्त– प्रास्ताविक.
५. Indian Antiquery, Vol XII P. 190.
६. Epigraphia Indica Vol. III. P. 266.
७. ,, ,, Vol. I. P. 252.
८. ,, ,, Vol. XXX P. 35.
९. पद्म पुराण, १८२, गीता माहात्म्य अ. ८ वा.
१०. श्री नागनाथ दर्शन. पृ. ५६.
११. प्राचीन मराठी कोरीव लेख, डॉ. शं. गो. तुळपुळे. पृ. १९१–१९२.
१२. Shri. V. A. Kanole, Preface to The Incriptions
from Nanded Distirict.
१३. उपरोक्त.
१४. तीर्थसार पृ. २१–३०
१५. प्राचीन महाराष्ट्र, ले. डॉ. श्री. व्यं. केतकर भाग १ पृ. २०.
१६. Geographical Encyclopaedia of Ancient and
Medieval India P. 17
१७. Archaeological Survey. List of Nizam's Territory XXXI. 21–29.
१८. रट्ट वंशीय बल्लाळ याचा अर्धापूर शिलालेख पृ. १९
१९. गणेशवाडी येथील शिलालेख, डॉ. वि. भि. कोलते, विदर्भ संशोधन
मंडळ वार्षिक, पृ. ५५–६१.
२०. Inscription from Nanded District. P. 90.

श्री. यदुनाथ थत्ते

महात्मा गांधी आणि डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर

महात्मा गांधी आणि डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर हे आधुनिक भारतातील दोन थोर पुरुष होते.

अत्यंत उत्कटपणे आणि पराकोटीच्या निष्ठेने दोघांनी आपले कार्य चालविले होते. अशा माणसांना एका बाजूला अंध अनुयायी मिळतात, तर दुसऱ्या बाजूला अंध विरोधकही निर्माण होतात. बहुतेक सर्वच महापुरुषांच्या वाट्याला हे भाग्य किंवा दुर्भाग्य येते.

परंतु वर्तमान भूतकाळात जमा होत जातो, तसतसे परिप्रेक्ष्य बदलते आणि गतिशील समाजात तसे होणे स्वाभाविकही आहे. जड समाज मात्र आपल्या समजुती सहजासहजी सोडीत नाही. कालबाह्य आग्रह कवटाळून तो स्वतःच्याच पायावर धोंडादेखील बिनदिक्कतपणे पाडून घेत असतो.

महापुरुषांनाही स्थळ-काळपरिस्थितीच्या काही मर्यादा अपरिहार्यपणे पडतात. त्या मर्यादा दूर सारून त्यांच्या कार्याकडे पाहता आले पाहिजे. असे ज्यांना पाहता येते, ते उन्नत संकर करून शाश्वत भाग संग्रहित करतात आणि इतिहासाच्या बेड्या तोडून बाहेर पडू शकतात.

अंध अनुयायी त्यांच्या वचनांच्या शब्दांना स्वतःला जखडून तर घेतातच, पण त्यांचा शब्द हा अखेरचा सत्य शब्द आहे, असा ऐकांतिक आग्रह राखतात. आणि स्वतःला नास्तिक बनवून टाकतात. नित्यनूतन असा सत्याचा आविष्कार होऊ शकतो, ह्या गोष्टीला ते राजी नसतात.

ह्यातले काही देवभोळे असतात. कर्ताकरविता परमेश्वर असला, तरी त्या महापुरुषाच्या जन्मानंतर तो खुडूक झाला असून त्याची नवा महापुरुष घडवण्याची शक्ती संपुष्टात आली आहे असे त्यांना वाटते. महापुरुषाबाबत आखिरतचा हा विश्वास हे अंध अनुयायित्वाचे लक्षण होय.

अनुक्रमणिका

या आखिरतच्या सिद्धांताचा एक लाभ असा की घट्ट आणि माथेफिरू अनुयायांची एक शब्दलोलुप फौज त्यांच्या नावे तयार होते. ह्या फौजेच्या निर्वाहाचे साधनच तो महापुरुष बनल्याने त्याच्या महानतेला ते बिनदिक्कतपणे बट्टा लावतात.

ज्या विशिष्ट समाजात महापुरुष काम करतात, तिची अनुभवसंपदा, शैली आणि परिभाषा यांचा वापर करूनच त्यांना काम करावे लागते आणि विभक्त समाजात ह्या गोष्टीही विभक्तच असतात. ही मर्यादा ओळखूनच महापुरुषांच्या कृतींचा नव्या पिढ्यांनी विचार केला, तरच उत्तम समन्वय किंवा संकर शक्य होतो.

गांधींचा जन्म १८६९ सालचा, तर आंबेडकरांचा १८९१ सालचा. म्हणजे दोघांच्या जन्मात जवळजवळ २२ वर्षांचे म्हणजे दोन पिढ्यांचे अंतर आहे आणि त्या काळात जनरेशन गॅपचा एवढा बोलबाला झाला नसला, तरी त्याच तऱ्हेचा अनुभव काही अंशी येणे क्रमप्राप्तच होते.

आंग्ल विद्येचा व संस्कृतीचा दोघांवरही फार मोठा प्रभाव होता. संवेदनाशील समाजात शब्द हे एक अमोघ असे अस्त्र असते आणि त्या समाजात वैचारिक प्रभावानेच अनेक गोष्टी घडून येतात. गांधी आणि आंबेडकर हा विश्वास घेऊनच भारतात परततात. त्यामुळे मूलतः त्यांच्या वृत्ती नेमस्त असतात. गांधी स्वतःला गोखल्यांचे शिष्य म्हणवतात, तर आंबेड-करांनाही रानडे आणि गोखले यांचे आकर्षण असल्याचे दिसून येते.

हा विश्वास त्यांचा कालांतराने ढळतो. त्यामुळे त्यांची भाषा मुलायम शब्दांचा आणि तार्किक पद्धतीचा वापर करीत असली, तरी आक्रमक बनत जाते. महात्मा गांधींचा इंग्रजांच्या सद्‌बुद्धीवरचा विश्वास अनुभवाने संपुष्टात येतो आणि इंग्रजी राजवटीचे साम्राज्यशाही स्वरूप त्यांना सैतानी वाटू लागते. डॉ. आंबेडकरांनाही भारतीय व्यवहार असाच निर्घृण आणि सैतानी वाटतो. परंतु ही सैतानियत निवारण झाली, तर त्या समाजातील चांगुलपणा त्यांना आवडतो. पण हा चांगुलपणा झाकाळून टाकणाऱ्या गोष्टींची साफसूफ त्यांना अभिप्रेत असते.

अंत्योदयाची महती दोघांनाही जाणवते, कारण दोघांनीही अंत्य असणे म्हणजे किती दारुण अवस्था भोगावी लागते त्याचा प्रत्यय घेतला होता. गांधींना आफ्रिकेत कुली बॅरिस्टर म्हणून जो अनुभव आला, तसाच अनुभव अस्पृश्य बॅरिस्टर म्हणून आंबेडकरांना आला. आपल्या समाजाच्या क्षीणतेत ह्या

अनुभवाची बीजे आहेत हे दोघांनाही उमगले आणि ही क्षीणता दूर करण्याचा प्रयत्न दोघांनीही केला. ही क्षीणता सशस्त्र आणि दहशतीच्या मार्गाने नाहीशी करता येणार नाही; तर त्यागाच्या संघटित आत्मबलानेच ती करता येईल असेच उभयतांचे विचार होते.

वास्तवाचे दोघांचे भान कधीच सुटले नसल्याने ते पुन:पुन्हा एकत्र आल्याचे दिसते आणि गांधीजींची स्वातंत्र्याच्या उदयकाळी निर्घृण अशी हत्या झाली नसती, तर हे दोन अंत्योदयी प्रवाह विधायक व लढाऊ रीतीने अधिक एकत्र आले असते अशी शक्यता होती.

गांधींचा श्रोतृवर्ग हा मुख्यत: स्पृश्यांचा व आंबेडकरांचा मुख्यत: अस्पृश्यांचा होता. पण गांधींना अस्पृश्य समाजात अनुयायांचा एक गट होता आणि आंबेडकरांना स्पृश्य समाजातही अनुयायांचा एक गट होता आणि त्यामुळेच त्यांच्या चळवळीला लोकशाही नैतिकतेचा आधार मिळाला होता. विरोधी छावणीतही ग्राह्यांशाचा स्वीकार करणारी माणसे असणे ही लोकशाही नैतिकता होय.

ज्या समाजात मुख्यत: त्यांना काम करावयाचे होते, त्याला अनुरूप अशा भाषेचा साज त्यांच्या विचारांना असल्याने वरवर विचार करणारांची पुष्कळच फसगत होते आणि त्यांच्या कार्याची परस्परपूरकता दुर्लक्षिली जाते. महात्मा गांधींच्या कार्यामुळे शंभर टक्के स्पृश्यांचे हृदयपरिवर्तन झाले असते आणि अस्पृश्यात त्राणच आले नसते तरीही अपेक्षित समाजपरिवर्तनाला गती आली नसती आणि जन्मजात अल्पसंख्य असलेले अस्पृश्य अगदी शंभर टक्के आंबेडकरांच्या झेंड्याखाली एकवटले असते, तरीही स्पृश्यांच्या संदर्भातच अस्पृश्यतेचा प्रश्न सुटायचा असल्याने परिवर्तनाची प्रक्रियाच सुरू होऊ शकली नसती. ह्या अर्थाने बाह्यत: विरोधी वाटणारे त्यांचे कार्य मूलत: परस्परपूरक होते, ही गोष्ट ध्यानी येईल.

येरवडा कराराच्या वेळी ह्या दोघांची थोरवी दिसून आली. लाखो लोकांच्या स्वाभिमानापेक्षा कोणाचाही प्राण मोलाचा असू शकत नाही ही तात्त्विक ताठर भूमिका वस्तुस्थितीच्या स्वरूपामुळे समझोत्याइतकी लवचिक झाल्याचे आपल्याला दिसते आणि हरिजनांना मुसलमानांप्रमाणे स्वतंत्र मतदार संघ देण्याचे पातक घडू नये यासाठी प्राणांचे बलिदान करावे लागले, तरी बेहेत्तर अशी ताठर सैद्धान्तिक भूमिका घेणाऱ्या गांधींनाही वास्तविकतेचे भान ठेवून लवचिकपणा स्वीकारून राखीव जागांना मान्यता द्यावी लागली.

पण एकात्म समाजात अशा प्रकारच्या राखीव जागा युक्त ठरणार नाहीत, हे दोघांनाही तत्त्वतः मान्य होते. एकात्म समाजात स्वतंत्र मतदार संघ आणि लोकशाही समाजात संख्याधारित विशिष्ट अधिकार हे असंगत आहेत, हीच दोघांची भूमिका राहिली आणि त्यामुळे व्यावहारिक तडजोडीचा मार्ग निघाला. आंबेडकरांनी संयुक्त मतदार संघाला मान्यता दिली आणि गांधीजींनी राखीव जागांचे तत्त्व मान्य केले.

लखनौला टिळक–गोखले यांनी जो हिंदु–मुस्लिम करार करून स्वतंत्र मतदार संघाचे तत्त्व स्वीकारून फाळणीचा पाया घातला, त्याची पुनरुक्ती दोघांनीही मोठ्या खुबीने टाळली.

आंशिक पद्धतीने समस्या सुटण्याऐवजी समग्र समाजाचे परिवर्तन दोघांना अभिप्रेत असल्याने जवळच्या आणि सुलभ वाटा त्यांनी निर्धाराने अव्हेरल्या. केवळ स्पृश्यांच्या बहुमतावर लोकशाही राज्य चालवता आले असते आणि अस्पृश्यांना भारतीय संस्कृतीच्या परिघाबाहेर खेचून आंबेडकरांनाही अस्पृश्यता संपवता आली असती. पण त्यामुळे संपूर्ण समाज परिवर्तनाच्या प्रक्रियेत आणता आला नसता.

स्वातंत्र्याच्या उदयाचली ह्या दोन्ही शक्ती अत्यंत समजूतदारपणे वागल्या असे मंगल दृश्य आपण पाहिले. डॉ. आंबेडकरांना आदरपूर्वक पाचारण करून संविधानाचे कार्य त्यांच्या करवी व्हावे अशी योजना केली गेली आणि डॉ. आंबेडकरांनीही रागलोभ दूर सारून या कामात मनःपूर्वक भाग घेतला.

अस्पृश्यता अमानुष आहे आणि ती नष्ट झालीच पाहिजे, अशी दोघांनाही तळमळ होती. गुणवत्तेनुसार सर्व पदे सर्वांना उपलब्ध होण्याला संधी असणे हीच प्रगल्भ लोकशाहीची कसोटी होय, हे जाणून आंबेडकरांनी अस्पृश्यांसाठी शिक्षणाची एक चळवळच उभी केली आणि भंग्याची मुलगी राष्ट्राध्यक्षपदी विराजमान झाल्याचे स्वप्न महात्मा गांधींनी रंगवले.

मानसिक क्रांतीच्या अभावी लोकशाही विकेंद्रीकरणाचे भीषण परिणाम होतील हे खरेच, पण हिंमतीने तो प्रयोग हाती घेतला नाही तरीही दलितांना गत्यंतर नाही हेही खरे. कारण भारत खेड्यांत वसलेला आहे. ही वास्तवता आहे आणि ती इच्छामात्रेण बदलता येणे शक्य नाही.

यातून जो तोडगा निघतो तो जमिनीवरील स्वामित्व विसर्जनाचा. कारण भूस्वामित्व हे निर्घृण अशा शोषणाचे, जाचक विषमतेचे आणि भीषण

दारिद्र्याचे साधन बनलेले आहे. ह्या स्वामित्वामुळे विज्ञानाचा परिपूर्ण लाभ घेता येत नाही; आणि श्रमशक्तीचाही पूर्ण उपयोग करणे शक्य होत नाही.

भारतासारख्या देशातील उत्पादनाच्या प्रमुख साधनांच्या क्षेत्रात खाजगी मालकी कायम राखून प्रगत, आधुनिक समाज निर्माण करता येणार नाही, ही गोष्ट दोघांनाही स्पष्ट जाणवल्याचे दिसते.

लोकसंख्यावाढीच्या संकटाची चाहूल दोघांनाही स्पष्टपणे लागलेली होती. वातावरण संयमाचे असले पाहिजे हे तर उघडच आहे, पण संयमाला साधनांची जोड देऊन सुरक्षितता आणली पाहिजे, असा आंबेडकरांचा आग्रह होता.

समाजावरील धार्मिक प्रभावाचा उपयोग करून मूर्ख धार्मिक कल्पनांच्या पकडीतून समाजाला सोडवणे शक्य होईल, असे दोघांनाही वाटत होते आणि त्यामुळे सर्वधर्म समभावाचा पुरस्कार गांधींनी केला आणि आंबेडकरांनी बुद्ध धर्माचे पुनरुज्जीवन करण्याचा मार्ग पत्करला.

प्रबोधन, रचना आणि संघर्ष ह्याच मार्गाने भारतीय समाजाचा कायापालट करता येईल, अशी दोघांची भूमिका होती. प्रबोधनाच्या निखालसतेची कसोटी रचनेने लागते. रचनाबदलावाचून प्रबोधन झाल्याचा प्रत्ययच येऊ शकत नाही. रचनाबदलाशिवाय प्रबोधन हे केवळ शब्दावडंबर होय आणि असे शब्दावडंबर रचून बदल टाळण्याचे कपट इथे हजारो वर्षे चाललेले आहे, याची दोघांनाही जाणीव होती.

जुन्या रचनेत ज्यांचे हितसंबंध गुंतलेले आहेत, ती माणसे शब्दावडंबराआड रचनाबदलाला खोडा घालू बघतात तेव्हा संघर्ष अपरिहार्यच असतो. हा संघर्ष शांततामय मार्गाने आणि त्याग आणि आत्मक्लेषाच्या पद्धतीने केला, तरच तो लोकशाही परिशुद्ध आणि प्रगल्भ करील ही दोघांनाही जाणीव होती. आंबेडकर तर 'एज्युकेट, ऑर्गनाइज अँड ॲजिटेट' असा त्रिशूळच आपल्या समाजाच्या हातात द्यायला उत्सुक होते आणि स्वकियांच्या अन्यायाविरुद्धही सत्याग्रहाचे शस्त्र परजल्याशिवाय भारतीय समाजाचे अपेक्षित परिवर्तन घडून येणार नाही, अशी गांधीजींची मांडणी होती.

तात्कालिकाचे, परिभाषेचे, शैलीचे अवडंबर दूर करून ह्या दोन अंत्योदयी शक्ती एकवटल्या पाहिजेत आणि लढाऊ बाणा कायम ठेवून एकवटल्या पाहिजेत, तरच नव्या समाजाच्या घडणीची वाटचाल सुरू होईल; अन्यथा साधे पाणवठेदेखील, मोठमोठ्या घोषणा होत असूनही मुक्त होऊ शकणार नाहीत.

महाडच्या चवदार तळ्यावर समतासंग्रामाची तुतारी डॉ. आंबेडकरांनी २० मार्च १९२७ रोजी फुंकली. त्याला यंदा पन्नास वर्षे पूर्ण होत आहेत. ही पन्नास वर्षे लज्जास्पद आहेत; कारण साधे सार्वजनिक पाणीदेखील शिवा-शिवीच्या फेऱ्यातून आपल्याला अजून सोडवता आलेले नाही !

केंद्रित एकहाती शासनाची जबरदस्ती अन्य क्षेत्रात थोडीफार प्रभावी ठरल्यासारखे वाटले, तरी विकेंद्रित, विकृत ग्रामराज्याला शह देण्याचे परिवर्तन-कारी सामर्थ्य ह्या शक्तीला दाखवता आलेले नाही, ही वस्तुस्थिती आहे. त्यापुढे पुरोगामित्वाची घोषणा हतबल ठरली आहे. त्यामुळेच आजची खेडी आंबेडकरांना नकोशी झाली होती आणि गांधींना नव्या खेड्यांचे स्वप्न पडले होते.

जवाहरलाल नेहरूंना १९४५ सालच्या एका पत्रात गांधींनी लिहिले होते, "जर तुम्ही अशी कल्पना असेल की, आजच्या खेड्यांबद्दल मी बोलतो आहे, तर मी काय म्हणतो ते तुझ्या ध्यानात येणार नाही. माझे खेडे आज तरी माझ्या कल्पनेतच आहे. शेवटी प्रत्येक मनुष्य आपल्या कल्पनेच्या दुनियेतच वावरत असतो. माझ्या कल्पनेतल्या ह्या खेड्यातला खेडूत जड असणार नाही, तो शुद्ध चैतन्य असेल. तो घाणीत, अंधाऱ्या घरात जनावराचे जीवन जगणार नाही. तिथे पुरुष आणि स्त्री दोघांना स्वातंत्र्य असेल. कोणाला आळशीपणा करता येणार नाही, कोणाला ऐशारामात राहता येणार नाही. सर्वांना शारीरिक मेहनत करावीच लागेल." गांधीजींच्या स्वप्नातील खेड्याइतके परिवर्तित खेडे डॉ. आंबेडकरांनी पाहिले असते; कारण आजच्या भीषण ग्रामजीवनातील परिवर्तनाची प्रक्रिया त्यात अभिप्रेत आहे.

डॉ. आंबेडकरांचे आणि महात्मा गांधींचे अनुयायी आज कल्याणकारी योजनांच्या जाळ्यात गुरफटून गेले आहेत. त्यांचा लढाऊ बाणा फक्त वाग्विलासासारखा झाला आहे आणि अंत्योदयाचे कार्य शीतपेटीत पडले आहे.

समंजसपणे, संघर्षसिद्ध होऊन पाण्यावरील शिवाशिव दूर करण्याचा पुरुषार्थ करून एक गाव एक पाणवठा सिद्ध करण्यात त्यांना यश मिळाले, तर एकात्म नवा भारत निर्माण करण्याची कुवत त्यांच्यात येईल; अन्यथा थडग्यावर चादर घालून अनुयायित्वाचा, कृतज्ञतेचा देखावा फक्त इथे राहील. ह्या दोन थोर पुरुषांची प्रेते श्रद्धास्थान म्हणून आम्ही जपत राहू.

एकाहाराचा प्रचार करून किंवा एक धर्मानुयायित्व निर्माण करण्याचा हेका चालवून अस्पृश्यतेच्या प्रश्नाला आवर घालू व एकात्म समाज निर्माण

करू म्हणणे म्हणजे प्रश्नाचा मुकाबला करण्याचे टाळण्यासारखेच आहे. विविधतेला वाव ठेवून समता कशी आणता येईल, हा प्रश्न आहे.

संसदेतून फतवे काढून हा प्रश्न मिटायचा असता, तर तो कधीच मिटला असता. पाणवठ्यावर जी नित्य स्त्रीसंसद भरते, तिथला कायदा हा प्रातिनिधिक संसदेच्या फतव्यांहून व्यवहारात तरी आज प्रभावी आहे. आणि म्हणून पाणवठ्यावरील स्त्रीसंसदेत अस्पृश्यता निवारणाचा प्रस्ताव निदान स्त्री-पंत-प्रधानांच्या एकाधिकारी कारकीर्दीत करता आला पाहिजे. नाहीतर महात्मा गांधी आणि डॉ. आंबेडकरांनी स्वातंत्र्य चळवळीच्या काळात जी मूल्ये दिली, ती कर्तव्याच्या गर्भरेशमी बासनात बांधली जातील आणि जीवनाचा ढंगमात्र कालबाह्य पुराणाच राहील !

अनुक्रमणिका



तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी

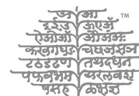
ज्ञानदेवांचे शास्त्रप्रमाण*

ज्ञानदेवांनी 'श्रुति' म्हणजे वेद व 'स्मृति' यांचे प्रामाण्य मुख्यत्वे स्वीकारले आहे; परंतु काही ठिकाणी वेद व स्मृती यांच्या प्रामाण्यावर आक्षेपही घेतले आहेत. भगवद्गीतेतील १६ व्या अध्यायातील 'तस्मात् शास्त्रं प्रमाणं ते' (२४) या श्लोकाचे विवरण करताना म्हटले आहे, की "हे अर्जुना, बापा, ज्याचे स्वतःवर प्रेम असेल त्यांनी वेदांच्या आज्ञेचे उल्लंघन करू नये. पतिव्रतेला आत्महित साधते ते पतीच्या मनोगताप्रमाणे वागल्यामुळे; गुरुवचनावर दृष्टी ठेवून जो शिष्य वागतो, त्यालाच आत्मप्राप्ती होते, अंधारात न दिसणारी वस्तू सापडण्याकरिता दिवा पुढे धरावा लागतो; तसेच सर्व पुरुषार्थांचा धनी व्हावे, अशी ज्याची इच्छा असेल, त्याने श्रुती व स्मृती यांच्या आज्ञा शिरसावंद्य मानाव्यात. शास्त्र म्हणेल ते टाकावे, राज्यही तृणवत मानावे. ज्याचा स्वीकार कर असे शास्त्रवचन सांगेल, ते विषासारखे असले तरी त्याला विष म्हणू नये; अशी वेदावर एकनिष्ठा ज्याची आहे, त्याला कधी अनिष्टाची भेट होईल काय? अहितापासून वाचविणाऱ्या व हित करून वाढविणाऱ्या श्रुतीपेक्षा जगाची माऊली दुसरी नाही बरे! कर्तव्य काय व अकर्तव्य काय याची परीक्षा शास्त्रद्वाराच करावी. अकर्तव्याचा त्याग करावा व कर्तव्य आचरून पुरे करावे, अशा प्रकारची सुबुद्धी शास्त्ररूपाने तुझ्या हाती दिली आहे. त्यामुळेच तू लोकसंग्रहाला निश्चितपणे योग्य होशील."

वेदांचे एवढे मोठे प्रामाण्य ज्ञानदेवांनी वाखाणले खरे; परंतु गीतेच्या दुसऱ्या अध्यायात (४२ ते ४५), वेदवादरत म्हणजे वेदांची चर्चा करण्यात रमणारे हे कामनांनी पराभूत झालेले दुर्बुद्धीचे लोक स्वर्गसुखाची प्रशंसा करतात, असे ज्ञानदेव सांगतात. "वेद हे, उपनिषदे सोडल्यास, राजस व तामस आहेत, उपनिषदादी तेवढे सर्व सात्विक होय. गुणत्रयांचा अव्हेर करावा. वेद पुष्कळ सांगतो; परंतु; आपले हित ज्यात आहे, तेच घ्यावे."

* लोकराज्य पाक्षिकाच्या सौजन्याने.

अनुक्रमणिका





तैसे ज्ञानिये जे होती । ते वेदार्थाते विवरिती ।
मग अपेक्षित ते स्वीकारिती । शाश्वत जे ।।

तात्पर्य असे, की वेदांतील उपनिषदांचा भाग हा सात्विक आहे; परंतु त्यातल्या त्यात आत्मज्ञान आणि आत्मज्ञानाची साधना एवढाच उपनिषदांचा भाग ज्ञानदेवांना मान्य आहे. वेदांमध्ये उपनिषदे सोडल्यास इतर सांगितलेली विधि-विधाने ही राजस किंवा तामस आहेत, ती मानताच कामा नयेत. तामसकर्मे म्हणजे वशीकरण क्रिया, शत्रुनाशाचा जादूटोणा इ. सर्व वेदांमध्ये, विशेषतः विस्ताराने अथर्ववेदामध्ये, सांगितले आहे. ती सर्व राजस व तामस कर्मे संसार-बंधास कारण होतात व अनीतीलाही प्रवृत्त करतात, असे ज्ञानदेवांचे म्हणणे आहे. बुद्धीला ओढाळ करणारी शास्त्रे कोणकोणती आहेत, यांचे परिगणन तेराव्या अध्यायातील ११ व्या श्लोकाच्या विवरणात ज्ञानदेवांनी केले आहे.

वेदातील कर्मकांड, पुराणे, ज्योतिष, शिल्पशास्त्र, सूपशास्त्र, आथर्वण, वेद, कोकशास्त्र, भारत, आगम, राजनीतिशास्त्र, वैद्यक, काव्ये व नाटके, स्मृती, गारूडविद्या, निघंटू. व्याकरण, तर्कशास्त्र इ. शास्त्रे ही अज्ञानाचेच प्रकार होत; ही शास्त्रे आत्मज्ञान नसेल, तर संसारबंध दृढ होण्यास व नैतिक अधःपातास कारण होतात. या शास्त्रज्ञांना ज्ञान ही पदवी आहे; परंतु मोराच्या पिसाऱ्याला शेकडो डोळे असतात तसेच हे आंधळे डोळे होत. वरील शास्त्रे अज्ञानबिजांचे फोफावलेले वृक्ष होत. (८२२–४५).

याच्या उलट ज्ञानेश्वरीच्या प्रारंभी गणेशस्तवन आले आहे, त्यामध्ये गणेशाचे जे रूपक सांगितले आहे, त्यात वरीलपैकी अनेक विद्यांचे व शास्त्रांचे गणेशाचे शरीर व अंगे म्हणून वर्णन केले आहे. ते असे : सर्व वेद हे गणेशाची सुंदर मूर्तीच होय. स्मृती हे त्या मूर्तीचे अवयव होत. त्यांची ठेवण, लावण्य, अर्थशोभा देखणी आहे. अठरा पुराणे ही रत्नभूषणे होत; अर्थध्वनीने भरलेली काव्ये व नाटके या रुणझुणणाऱ्या छोट्या घंटिका होत; षड्दर्शन म्हणजे त्या मूर्तीचे सहा हात होत; एका हातात तर्कशास्त्राचा परशू, दुसऱ्या हातात राज-नीतिशास्त्राचा अंकुश, तिसऱ्या हातात वेदान्तरूपी उत्कृष्ट रसाचा मोदक, चौथ्या हातात बौद्ध तत्वज्ञानरूपी खंडित दंत, पाचव्या हातात सांख्यांचा सत्कार्यवाद आणि सहाव्या हातात धर्मशास्त्र आहे; गणेशाचे दोन कान म्हणजे पूर्वमीमांसा व उत्तरमीमांसा होत. हे सर्व वर्णन वाचले म्हणजे असे दिसते की, ज्ञानदेवांना मागे सांगितलेल्या सर्व शास्त्रांविषयी व विद्यांविषयी पूज्यबुद्धी आहे; या पूज्यबुद्धीवरून त्यांचे एक कारचे दुय्यम प्रामाण्यही सूचित होते.

अशा परस्परविरोधी असलेल्या विधानांमध्ये विरोध दिसत असूनही वस्तुतः सुसंगती कशी आहे, याची कसोटी ज्ञानदेवांनी अखेरच्या १८ व्या अध्यायातील ५५ व्या श्लोकाच्या विवरणात स्पष्टपणे दाखवून दिली आहे :

हें असो; येणे शास्त्रेश्वरें । मागां उपाय बहुवे विस्तारें ।
सांगीतला जैसा करें । घेवों ये आत्मा ॥
परी प्रथमश्रवणासवें । अर्जुना विपायें हें फावे ।
हा भावो सकणवे । धरूनि श्रीहरी ॥
तेंचि प्रमेय एक वेळ । शिष्यीं होआवया अढळ ।
सांगतसे मुकुळ – । – मुद्रा आतां ॥
आणि प्रसंगें गीता । ठावोही हा संपता ।
म्हणोनि दावी आद्यंता । एकार्थत्व ॥
जे ग्रंथाच्या मध्यभागीं । नाना अधिकारप्रसंगीं ।
निरूपण अनेगीं । सिद्धांतीं केले ॥
तरी तेतुलेही सिद्धांत । इये शास्त्रीं प्रस्तुत ।
हे पूर्वापार नेणत । कोण्ही जै मानी ॥
तैं महासिद्धांताचा आवांका । सिद्धांतकक्षा अनेका ।
भिडऊनि आरंभ देखा । संपवीत असे ॥
एथ अविद्यानाश हें स्थळ । तेणें मोक्षोपादान फळ ।
या दोन्हीं केवळ । साधन ज्ञान ॥
हें इतुलेंचि नानापरी । निरूपिलें ग्रंथविस्तारीं ।
तें आतां दोन्हीं अक्षरीं । अनुवादावें ॥
म्हणौनि उपेयही हातीं । जालया उपायस्थिती ।
देव प्रवर्तलें तें पुढती । येणेंचि भावें ॥ (१२३६–४५)

" हे असो. गीता हा शास्त्रेश्वर आहे. त्याने आत्मप्राप्तीचा उपाय बहुत विस्ताराने मागे सांगितला आहे. आत्मा हातात सहज घ्यावा अशा रीतीने सांगितले आहेत. परंतु पहिल्या श्रवणाबरोबर अर्जुनाला त्यातील अर्थ बरोबर समजेल की नाही, अशी शंका मनात येऊन कळकळीने तेच प्रमेय शिष्याच्या चित्तात नीट ठसावे, म्हणून पुन्हा स्पष्ट करून थोडक्यात पुढे उपसंहारात सांगितले. गीताग्रंथाच्या उपक्रम–उपसंहारावरून एकच प्रतिपाद्य विषय आहे, असे देव दाखवतात. ग्रंथाच्या मध्ये अधिकारभेदाने अनेक सिद्धांत सांगितले आहेत, ते सगळे सिद्धान्त पूर्वापार संबंध न जाणता या शास्त्रास मान्य आहेत,

अनुक्रमणिका

असे जर कोणी मानेल तर त्याने ही गोष्ट लक्षात ठेवली पाहिजे, की एका महासिद्धांताच्या परिसरात इतर सिद्धांतांच्या अनेक कक्षा असतात; म्हणजे अनेक उपसिद्धांत असतात. त्यांची मुख्य सिद्धांताशी जुळणी करून विषयाची भगवान समाप्ती करीत आहेत. येथे महासिद्धांत असा आहे; अविद्यानाश करून मोक्षसंपादन करणे, हे मुख्य फळ; अविद्यानाश व मोक्ष यांचे साधन आत्मज्ञान होय. हेच नाना प्रकारे ग्रंथविस्तार करून निरूपिले आहे. थोडक्यात दोन अक्षरांत सांगावयाचे, म्हणजे उपाय म्हणजे साधने हाती येताच उपेय म्हणजे साध्य आपोआप हाती येते. हे सांगण्याकरताच देवाने पुढचे विवरण केले आहे."

मोक्षाचा उपाय उत्कृष्ट रीतीने सांगणारे गीताशास्त्रासारखे दुसरे शास्त्र नाही. असा ज्ञानदेवांचा निश्चित दृष्टिकोन आहे. इतर जेवढी शास्त्रे आहेत, त्यांना अविद्यानाशाची साधने म्हणून म्हणता येते; परंतु ती गीतेच्या साहाय्या-शिवाय निश्चितपणे आत्मबोधाकडे नेऊ शकत नाहीत. प्रत्येक शास्त्रात काही-एक विचार म्हणजे प्रकाश असतो परंतु हा गीताशास्त्राचाच पसरलेला प्रकाश असतो. पूर्व दिशेला सूर्य उगवल्यावर सर्व दिशा सतेज म्हणजे प्रकाशमय होतात, नाहीतर सर्वच दिशा अंधःकारमय असतात. म्हणूनच ज्ञानदेवांनी गीतेला प्रसिद्ध ऋग्वेदादी चार वेदांपेक्षा अधिक प्रामाण्य दिले आहे. गीता हा आगळा वेद आहे, असे म्हटले आहे. या संदर्भात पुढील ओव्या ध्यानात घेतल्या म्हणजे ज्ञानदेवांचे मनोगत लक्षात येते :

जे गीतार्थाचि चांगावें । मोक्षोपायपर आघवें ।
आन शास्त्रोपाय कीं नव्हे । प्रमाणसिद्ध ॥
वारा आभाळचि फेडी । वांचूनि सूर्यातें न घडी ।
कां हात बाबुळी धाडी । तोय न करी ॥
तैसा आत्मदर्शनीं आडळ । असे अविद्येचा जो मळ ।
तो शास्त्र नाशी येर निर्मळ । मी प्रकाशें स्वयें ॥
म्हणौनि आघवींचि शास्त्रें । अविद्याविनाशाचीं पात्रें ।
वांचोनि न होती स्वतंत्रें । आत्मबोधीं ॥
तया अध्यात्मशास्त्रांसी । जें साचपणाची ये पुसी ।
तें येइजे जया ठायासी । ते हे गीता ॥
भानुभूषिता प्राचिया । सतेजा दिशा आघविया ।
तैसी शास्त्रेश्वरा गीता या । सनाथें शास्त्रें ॥

(१२३०–३५)

अनुक्रमणिका

एवं वेदाचें मूळसूत्र । सर्वाधिकारैकपवित्र ।
श्रीकृष्णें गीताशास्त्र । प्रकट केलें ॥
तेथ गीता मूळ वेदां । ऐसें केवीं पां आलें बोधा ।
हें म्हणाल तरी प्रसिद्धा । उपपत्ति सांगों ॥
तरी जयाच्या निश्वासीं । जन्म झालें वेदराशी ।
तो सत्यप्रतिज्ञ पैंजेसीं । बोलिला स्वमुखें ॥
म्हणौनि वेदां मूळभूत । गीता म्हणों हे होय उचित ।
आणिकही येकी येथ । उपपत्ति असे ॥
जें न नशत स्वरूपें । जयाचा विस्तार जेथ लपे ।
तें तयाचें म्हणिपे । बीज जगीं ॥
तरी कांडत्रयात्मक । शब्दराशी अशेख ।
गीतेमाजी असे रुख । बीजीं जैसा ॥
म्हणौनि वेदाचें बीज । श्रीगीता होय हें मज ।
गमे आणि सहज । दिसतही आहे ॥
जे वेदाचे तिन्ही भाग । गीते उमटले असती चांग ।
भूषणरत्नीं सर्वांग । शोभलें जैसें । (१४२६-३३)

गीतेतील अध्यात्मज्ञानाशी अन्य सर्व शास्त्रे आणि विद्या यांचा सांधा जोडावयास पाहिजे; सर्वांचे अंतिम साध्य अध्यात्मज्ञान आहे, हे निश्चित करावयास पाहिजे. म्हणजे इतर विद्या, कला आणि शास्त्रे ही आध्यात्मिक उन्नतीची साधने म्हणून जीवनात उपयुक्त व्हावयास पाहिजेत. हीच गोष्ट ज्ञानदेव थोडक्यात सांगतात—

तैसें शास्त्रजात जाण । आघवेंचि अप्रमाण ।
पार्था अध्यात्मज्ञानेंविण । एकलेनी ॥ (अ. १३-८३८).

या अध्यात्मज्ञानाचे स्वरूप काय ? आत्मज्ञान हे अनिर्वचनीय आहे; द्वैताच्या किंवा अद्वैताच्या भाषेत त्याचे विवरण करता येत नाही; त्या अध्यात्मज्ञानाचे तात्त्विक स्वरूप वाणीच्या आणि मनाच्या पलीकडे आहे. अशा स्थितीत सर्व प्रमाणांमध्ये श्रेष्ठ असलेल्या या गीताशास्त्राने त्या अध्यात्मज्ञानाचे स्वरूप कसे वर्णिले आहे, यासबंधी ज्ञानदेवांनी गीतेच्या तेराव्या अध्यायात स्पष्टीकरण केले आहे. त्यांनी ज्ञानाची लक्षणे अठरा सांगितली आहेत; ती लक्षणे हेच अध्यात्मज्ञानाचे स्वरूप होय. ही अठरा लक्षणे उलटी झाली म्हणजे त्याला अज्ञान म्हणतात; म्हणजे ती अज्ञानाची अठरा चिन्हे ठरतात. अमानित्व,

अदंभित्व, अहिंसा, क्षमा, ऋजुता, आचार्योपासन, शुचिता, स्थैर्य, इंद्रियनिग्रह, वैराग्य, अनहंकार, जन्म – मृत्यू इ. संसारदोषांचे निरंतर भान, अनासक्ती, पुत्रदारादिकांच्या बाबतीत औदासिन्य, इष्टानिष्टादी द्वंद्वाबद्दल समत्वबुद्धी, ईश्वराच्या ठिकाणी ऐकांतिक भक्ती, एकांताची आवड व जनसंमर्दाची नावड ही ज्ञानाची अठरा लक्षणे होत (ओवी ६४९). ही अठरा लक्षणे आली म्हणजे नित्य आध्यात्मिक चिंतन व तत्त्वज्ञानाच्या अर्थाचे दर्शन घडते. ही ज्ञानाची अठरा पावले किंवा लक्षणे दृढ होण्याकरिता इतर सर्व कला, विद्या व शास्त्रे यांचा प्रयोग होणे आवश्यक आहे. ही अठरा लक्षणे शास्त्रांच्या प्रामाण्यांच्या कसोट्या होत. हाच ज्ञानाचा राजपथ होय. ह्या पथाने जाता जाता ज्ञान हे हातात ठेवलेल्या आवळ्याप्रमाणे स्पष्टपणे प्रतीत होते.

ज्ञानदेवांनी यांतील अहिंसा ही कसोटी अत्यंत सुंदर रीतीने लावून दाखविली आहे. अहिंसेचा इतका खोल आणि व्यापक अर्थ काव्यमय शांत रसाच्या स्वरूपात ज्ञानदेवच सांगू शकले. 'तस्मात् शास्त्रं प्रमाणं ते' या श्लोकाच्या विवरणात त्यांनी वेद ही विश्वाची दयामय माऊली आहे, म्हणून म्हटले आहे; परंतु १८ पदांतील अहिंसापदाच्या विवरणात वेदांतील पशुयागाची तार्किक समीक्षा करून पशुयाग निषिद्ध ठरविला आहे. या संदर्भात वेद हे त्यांनी अप्रमाण मानले आहेत. शेकडो पशुयाग वेदांत सांगितले आहेत. शेकडो जनावरे आणि पक्षी यांचे हनन करून मांसाच्या आहुती किती व कोणत्या मंत्रांनी द्याव्यात यासंबंधी चारी वेदांत अनेक अध्यायांमध्ये विवरण आले आहे. मन्वादी स्मृतींमध्येसुद्धा यज्ञाकरता केलेली प्राणिहिंसा किंवा पशुहिंसा ही हिंसाच नव्हे, असे म्हटले आहे. ज्ञानदेवांनी हिंसेला अहिंसा म्हणणाऱ्या वैदिकांची आणि पूर्वमीमांसेची थट्टा केली आहे. अठराव्या अध्यायाच्या शेवटी ऋग्वेदादी चार वेदांचा केवळ पहिल्या तीन वर्णांनाच अधिकार आहे, चौथ्या शूद्र वर्णाला नाही, म्हणून ज्ञानदेवांनी वेदांना कृपण म्हटले आहे; आणि गीतेचा अधिकार सर्व वर्णांना, सर्व माणसांना असल्यामुळे गीता ही ऋग्वेदादी चार वेदांपेक्षा अधिक उदार, अधिक प्रमाण व श्रेष्ठ होय, असे निक्षून सांगितले आहे. एवढेच नव्हे; चार वेदांचे जे तीन विषय कर्मकांड, उपासनाकांड व ज्ञानकांड हे सर्व गीतेमध्येच विशद रीत्या सांगितले असल्यामुळे ऋग्वेदादिकांकडे जिज्ञासूंना पाहण्याची जरूरच नाही; असेही चांगल्या रीतीने सूचित केले आहे. ही ज्ञानदेवांची शास्त्रप्रमाणांची मीमांसा ज्ञानेश्वरीच्या अभ्यासूंनी विशेषेकरून लक्षात घेतली पाहिजे. प्रमेयाचे अध्ययन करण्याच्या अगोदर प्रमाणाचे अध्ययन प्रथम करावे लागते; कारण प्रमाणांनीच प्रमेये सिद्ध होत असतात.

◆ ◆ ◆

अनुक्रमणिका

कै. वासुदेवशास्त्री कोनकर

गेल्या २५ नोव्हेंबर १९७६ ला सायंकाळी ८–३० वाजता वासुदेवशास्त्री यांचे निधन विलेपार्ले येथे त्यांच्या निवासस्थानी झाले. जवळ त्यांचे एकुलते एक चिरंजीव श्री. राजाभाऊ कोनकर व त्यांच्या सूनवाई होत्या. तत्पूर्वी दिनांक १ नोव्हेंबर १९७६ ला वासुदेवशास्त्री यांच्या पत्नी गोदूताई यांचे पक्षाघाताने निधन झाले. पक्षाघाताच्या विकाराने त्यापूर्वी सुमारे पाच वर्षे त्या आजारी होत्या. सगळी इतर कामे बाजूला सारून वासुदेवशास्त्री यांनी पत्नीची सर्व प्रकारे एकनिष्ठेने सेवा केली. शुश्रूषेस सेविका ठेवण्याइतकी त्यांची सांपत्तिक स्थिती नव्हती. स्वत: वासुदेवशास्त्री धार्मिक वृत्तीचे असल्यामुळे त्याही स्थितीत संध्या, पूजा, स्तोत्रपाठ इत्यादि धार्मिक अनुष्ठान सतत सुरू होते. वासुदेवशास्त्री यांचे निधनसमयी वय ७५ वर्षांचे होते. त्यांना काही वर्षांपूर्वी हृदयविकार उद्भवला होता. तरी मध्यंतरी प्रकृती ठीक होती. रोज दोन तीन मैल चालण्याचा परिपाठ त्यांनी ठेवला होता. पक्षाघाती व्यक्तीची दीर्घ आजारामध्ये सेवा ही फार कष्टाची असते. अशी कष्टाची सेवा निरंतर शांत चित्ताने त्यांनी केली.

त्यांचा जन्म कुलाबा जिल्ह्याच्या सुधागड तालुक्यात गणपतीच्या पाली-जवळील सिद्धेश्वर या गावी झाला. त्यांचे वडील विष्णुशास्त्री व चुलते कृष्णशास्त्री हे कीर्तनकार होते. या घराण्यात कीर्तनकाराचा व्यवसाय अनेक पिढ्या चालू होता. वासुदेवशास्त्री यांचे चुलत बंधू महादेवशास्त्री व नारायणशास्त्री हेही संस्कृतचे उत्तम विद्वान होते. त्यांचे तिसरे चुलत बंधू दामोदरशास्त्री कोनकर हे संस्कृतचे विद्वान असून ते पुणे येथे वैद्यकीचा व्यवसाय अजून करतात. या घराण्यातील बऱ्याच व्यक्ती दीर्घायुषी झाल्या. बहुतेकांचे वय ७५ वर्षांच्या पुढचे होते. श्री वासुदेवशास्त्री व बाकीचे तिघेही बंधू यांचे संस्कृतचे व शास्त्रांचे अध्ययन मुख्यत: वाई येथे ब्र. भू. केवलानन्द सरस्वती यांच्यापाशी झाले होते.

वासुदेवशास्त्री कोनकर हे वयाच्या तेराव्या वर्षी वाई येथे प्राज्ञपाठशाळेत वेद व संस्कृत यांच्या अध्ययनाकरिता येऊन दाखल झाले. तीन वर्षे ऋग्वेद

संहितेचे अध्ययन केले. श्रावणी, उपनयन, विवाहादि संस्कार, श्राद्ध, पूजा इत्यादी याज्ञिकीचे म्हणजे कर्मकाण्डाचेही येथे त्यांनी अध्ययन केले. नंतर संस्कृत काव्ये व व्याकरण शिकून वेदान्त व धर्मशास्त्र शिकले. भागवतादि पुराणांचा अभ्यास केला. रामायण व महाभारत यांचे त्यांनी अनेक वेळा वाचन केले होते; व त्यांना या ग्रंथांची उत्तम उपस्थिती होती. कीर्तनाचाही अभ्यास करण्याचा त्यानी प्रयत्न केला, परंतु गायनाचा गळा नसल्यामुळे त्यानी कीर्तनाचा व्यवसाय पत्करला नाही.

त्यांनी अध्ययन संपल्यानंतर प्राज्ञपाठशाळामंडळाची अनेक प्रकारांनी जन्मभर सेवा केली. प्रचारक म्हणून महाराष्ट्रभर वर्गणी गोळा करण्याचे कार्य केले. हे काम करीत असता ते प्रवचने करीत व धर्मसुधारणेच्या तत्त्वानुसारे व्याख्यानेंही देत. उत्कृष्ट वक्तृत्वामुळे त्यांची छाप पडत असे. व्याख्यानात व प्रवचनात शास्त्राधार मुखोद्गत म्हणून दाखवीत असत. त्यांना प्राज्ञपाठशाळामंडळाच्या संचालक मंडळाने 'प्रवचनपटु' हा किताब दिला होता. मन समाधानी आणि वृत्ती शांत होती. कधीही कठोरपणे वादविवाद करीत नसत. गोड बोलून मधुर वाणीने लोकांना वश करण्याची हातोटी विलक्षण होती. धर्मकोशाच्या संपादकीय कार्यातही प्रथम काही काळ त्यांनी भाग घेतला होता. धर्मसुधारणेच्या तत्त्वाप्रमाणे ब्राह्मण पोटजाती वधुवरांचे अनेक विवाहांचे त्याचप्रमाणे काही आंतरजातीय विवाहांचेही पौरोहित्य केले. प्राज्ञपाठशाळामंडळ या संस्थेचे आजीव सेवक म्हणून मोठ्या निष्ठेने त्यांनी अनेक कामे पार पाडली. प्राज्ञप्रेस हा एक या संस्थेचा महत्वाचा भाग होय. तो १९४० साली सुरू झाला. हा उद्योग तसेच नवभारत मासिक ऊर्जितावस्थेत येण्याकरिताही त्यांनी परिश्रम केले. प्राज्ञपाठशाळेच्या कार्याकरिताच मुंबईमध्ये ते सुमारे १६ वर्षे अखेरच्या कालखंडात बिऱ्हाड करून राहिले. ध्येयनिष्ठा, सौजन्य, मधुर स्वभाव इत्यादि त्यांचे गुण कायम स्मरणात राहतील असे त्यांचे व्यक्तिमत्त्व होते. ब्र. भू. केवलानन्द सरस्वती यांच्या हाताखाली अनेक कर्तबगार व्यक्ति झाल्या. त्यांच्यात वासुदेवशास्त्री यांचे स्थान महत्त्वाचे आहे.



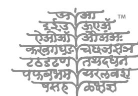
अनुक्रमणिका

कै. प्रा. गोवर्धन पारीख

प्रा. गोवर्धन पारीख ह्यांच्या ७ डिसेंबर १९७६ रोजी झालेल्या आकस्मिक निधनामुळे मानवतावादी मूल्यांना वाहून घेतलेल्या एका प्रतिभावान विचारवंताला, लोकांच्या निष्ठा आकर्षून सामाजिक कार्यांत त्यांना सहभागी करून घेणाऱ्या कुशल संघटकाला आणि ध्येयवादी व सुसंस्कृत जीवनाच्या आदर्शांना मूर्त करणाऱ्या एका सद्गृहस्थाला महाराष्ट्र एकाएकी मुकला. आपल्या कर्तृत्वाने, सामाजिक कल्याणाविषयीच्या आस्थेने आणि मनमिळाऊ वृत्तीने महाराष्ट्राच्या आजघडीच्या वडीलधाऱ्या मंडळीत, वय फारसे झाले नसतानाही, त्यांनी वैशिष्टयपूर्ण स्थान प्राप्त करून घेतले होते. महाराष्ट्रातील अनेक संस्थांत आज पोरकेपणाची भावना पसरली असणार.

विद्यार्थीदशेतच पारीखांनी आपल्या मूलग्राही बुद्धीची, व्यासंगी वृत्तीची व संघटनकौशल्याची चमक दाखविली होती. तरुणवयात ते एम्. एन्. रॉय ह्यांच्या प्रभावाखाली आणि सहवासातही आले आणि रॉय ह्यांच्या तत्त्वज्ञानाचा खोल आणि चिरस्थायी ठसा त्यांच्या विचारसरणीवर आणि जीवनाच्या शैलीवर उमटला. व्यक्तीचे कल्याण, तिचा सर्वांगीण विकास हे मूलभूत आणि सार्वभौम मूल्य आहे; व्यक्तीचे स्वातंत्र्य हा जसा तिच्या कल्याणाचा आवश्यक घटक आहे, तशीच हे कल्याण साधण्याची अनिवार्य अशी अट आहे; सर्व व्यक्तींचे समान स्वातंत्र्य मान्य करणाऱ्या समाजाची धारणा सहकार्यावरच होऊ शकते; वैज्ञानिक रीतीने प्राप्त करून घेतलेले, वाढविलेले आणि सतत परीक्षण करून शुद्ध करून घेतलेले निसर्गाविषयीचे आणि मानवाविषयीचे ज्ञान हे मानवी कल्याण साधण्याचे अमोघ साधन म्हणूनतर स्वीकारले पाहिजेच; पण अंधश्रद्धेवर किंवा प्रबळ, अविवेकी भावनांवर आधारलेल्या पूर्वग्रहांपासून मानवी बुद्धीचे विमोचन करण्याचे सामर्थ्य त्याच्या ठिकाणी असते म्हणूनही ते मोलाचे असते; ह्या ज्ञानाचा व विवेकनिष्ठ दृष्टिकोनाचा प्रसार समाजात केल्यानेच टिकाऊ सुधारणा व प्रगती साधता येईल, हे रॉय ह्यांचे मूलभूत सिद्धांत होते. पारीखांच्या स्वाभाविक वृत्तीशी ते जुळणारे होते. अल्पावधीतच रॉय ह्यांच्या निकटच्या सहकाऱ्यांत त्यांची गणना होऊ लागली. रॉयवादी तत्त्वज्ञानाचे

अनुक्रमणिका





परीक्षण करून ते परिष्कृत करण्यात, त्याचा विकास आणि प्रसार करण्यात, विशेषतः ह्या तत्त्वज्ञानाचे आर्थिक व राजकीय क्षेत्रात उपयोजन करून त्याच्यावर आधारलेल्या राजकीय व आर्थिक संस्थांचे आणि व्यवहाराचे स्वरूप कसे राहील ह्याचे आराखडे निश्चित करण्यात, पारीखांनी महत्त्वाची कामगिरी बजाविली.

ह्या कालखंडात त्यांनी एम्. एन्. रॉय यांच्या 'इंडिपेंडन्ट इन्डिया' ह्या साप्ताहिकात प्रथमपासून निरंतर लेखन केले. राष्ट्रीय व आंतरराष्ट्रीय अर्थकारण व राजकारण हे त्यांच्या लेखनाचे विषय होते. मराठीतही अनेक नियतकालिकांमध्ये त्यांचे लेख प्रसिद्ध झाले आहेत.

'प्लॅनिंग अँड डेमॉक्रसी' ह्यावरील त्यांच्या इंग्रजी लेखांचे पुस्तकही प्रसिद्ध झाले आहे. त्याचप्रमाणे 'न्यू ह्युमॅनिझम' ह्या एम्. एन्. रॉय यांच्या निबंधाचे आणि 'मॅन इन हिज ओन इमेज' ह्या एलेन रॉय आणि प्रा. शिवनारायण रे यांनी इंग्रजीत प्रसिद्ध केलेल्या मानवतावादावरील पुस्तकाचे मराठी भाषांतर पारीख यांनी केले. ही भाषांतरे प्राज्ञपाठशालेच्या पुस्तकमालेत प्रसिद्ध झाली आहेत. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी ह्यांच्या 'हिंदुधर्माची समीक्षा' ह्या व्याख्यांनाचे त्यांनी इंग्रजीत केलेले भाषांतर 'ए क्रिटिक ऑफ हिंदुइझम' ह्या नावाने प्रसिद्ध झाले आहे. म. गांधी, लोकहितवादी, लो. टिळक यांच्यावरील त्यांचे निबंध पुढील आयुष्यात पुस्तकरूपाने प्रसिद्ध झाले आहेत.

ही त्यांची पुस्तके त्यांच्या मूलगामी दृष्टीची, तर्कशुद्ध विचारसरणीची आणि समस्यांतील गुंतागुंत अलगदपणे उकलण्याच्या हातोटीची साक्ष देतात. ह्या पुस्तकांमुळे आणि प्रभावी वक्तृत्वामुळे अखिल भारतीय विचारवंतांच्या प्रभावळीत त्यांना तरुण वयातच मानाचे स्थान प्राप्त झाले.

मुंबईच्या रुइया कॉलेजात अर्थशास्त्र व राज्यशास्त्र ह्या विषयांचे प्राध्यापक म्हणून पारीखांनी आपल्या व्यावसायिक जीवनाला सुरुवात केली. प्रतिपादनाचा वैचारिक कस कमी होऊ न देता क्लिष्ट सिद्धांतांचे सुगम विवेचन करण्याच्या त्यांच्या हातोटीमुळे थोडयाच कालावधीत ते लोकप्रिय शिक्षक बनले. ज्यांची वर्गातील व्याख्याने ऐकण्यासाठी सर्व कॉलेजातील विद्यार्थी गर्दी करीत, अशा काही मोजक्या प्राध्यापकात तर ते गणण्यात येऊ लागलेच; पण अनेक बुद्धिमान विद्यार्थ्यांच्या वैचारिक जीवनाला त्यांनी आकार दिला. आपल्या सर्वच भूमिका पारिखांनी आपल्या सर्व शक्ती पणाला लावून पार पाडल्या, तशी शिक्षक म्हणून असलेली जबाबदारीही पार पाडली; पण शिक्षकाच्या जबाबदारीविषयींची त्यांची कल्पना अतिशय व्यापक होती. शिक्षक हा

विद्यापीठाचा केंद्रबिंदू असला पाहिजे, असे ते मानीत. ह्याच्यात प्रौढी नव्हती तर शिक्षकाच्या विविधांगी भूमिकेची यथार्थ जाणीव होती. शिक्षकांना विद्यापीठातील त्यांचे योग्य ते स्थान प्राप्त करून देण्यासाठी त्यांनी शिक्षकांची संघटना उभारली. मुंबई विद्यापीठाच्या विविध मंडळांवर ते निवडून आले आणि शैक्षणिक समस्यांवरील अभ्यासपूर्ण भाषणांनी विद्यापीठाच्या धोरणांना योग्य ते वळण देण्याचा त्यांनी सातत्याने प्रयत्न केला. म्हणून जेव्हा मुंबई विद्यापीठाचे रेक्टर हे पद प्रथमच निर्माण झाले, तेव्हा ह्या पदासाठी त्यांच्याएवढी योग्य अशी दुसरी व्यक्ती सापडणे अतिशय कठीण झाले असते.

मुंबई विद्यापीठाचे रेक्टर ह्या नात्याने पारीख ह्यांची घडलेली कारकीर्द अनेक दृष्टींनी संस्मरणीय ठरली. विद्यापीठाची शासकीय व्यवस्था हे विद्यापीठाची विशिष्ट उद्दिष्टे शक्य तितक्या शुद्ध आणि पर्याप्त स्वरूपात साध्य करण्यासाठी घडविलेले साधन आहे, ह्याची जाणीव रेक्टर म्हणून त्यांनी केलेल्या कार्याला पायाभूत होती. विद्यापीठाच्या दैनंदिन कारभारात किंवा त्याच्या भौतिक विस्ताराच्या योजना आखून त्या प्रत्यक्षात उतरविण्याच्या प्रयत्नात मग्न असताना नवीन ज्ञान निर्माण करण्याचा आणि ज्ञान संक्रांत करण्याचा व्यवहार, हे विद्यापीठाचे प्राणतत्त्व असते ह्याचे त्यांचे भान कधी क्षीण झाले नाही. समाजापुढील बौद्धिक आणि व्यावहारिक प्रश्नांविषयीच्या आस्थेतून निर्माण झालेली जिज्ञासा, तिच्या परिपूर्तीसाठी व्यक्तींनी केलेला मुक्त आणि शिस्तबद्ध विचार, त्याचे सहकाऱ्यांनी तटस्थपणे आणि जिव्हाळ्याने केलेले परीक्षण आणि त्या परीक्षणातून जे टिकेल त्याचा सर्वांनी केलेला स्वीकार, असे ह्या अनेकांगी आणि सांघिक बौद्धिक व्यवहाराचे स्वरूप असले पाहिजे. म्हणून विद्यापीठ हे एक कुल (कम्युनिटी) असते, ह्या सांघिक व्यवहारात सहभागी असलेल्या व्यक्तींनी त्याचे स्वरूप शुद्ध आणि तेजस्वी राखण्यासाठी आवश्यक ते संकेत आणि प्रथा निर्माण केल्या पाहिजेत आणि पाळल्या पाहिजेत, असा त्यांचा आग्रह असे आणि तसे त्यांचे वर्तन असे. कोणत्याही पूर्वस्वीकृत सिद्धांताचे बंधन न स्वीकारता मुक्तपणे केलेल्या विचाराच्या अनुभवातून व्यक्तीला स्वातंत्र्याचा प्रत्यय येतो, आपल्या सामर्थ्याची आणि जबाबदारीचीही जाणीव होते. व्यक्तीचे स्वातंत्र्य आणि सामाजिक जबाबदारीची जाणीव, हे केवळ विद्यापीठाचे आणि ज्ञानव्यवहाराचेच नव्हे तर लोकशाहीचे किंबहुना कोणत्याही स्थायी मानवी संस्कृतीचे, अधिष्ठान आहे अशी पारीखांची श्रद्धा होती. व त्यामुळे विद्यापीठे निरोगी आणि कार्यक्षम राखणे, विचारस्वातंत्र्य आणि सांघिक जबाबदारी ह्या मूल्यांचा त्यांच्या व्यव-

अनुक्रमणिका

हारात परिपोष करणे, हे काम कोणत्याही क्षेत्रातील सामाजिक प्रगतीच्या दृष्टीने मूलभूत महत्त्वाचे आहे, असे ते मानीत आणि ह्या कामासाठी त्यांनी अनेक वर्षे आपल्या रक्ताचे पाणी केले.

पण मागासलेल्या समाजात स्वायत्त आणि दृढ अशी बौद्धिक परंपरा नसते, प्रचलित सामाजिक प्रश्नांपासून कितीही अलिप्त आणि दूर भासली तरीही हे प्रश्न सोडविण्यासाठी आवश्यक असलेली वैचारिक आयुधे घडवू शकणारी माणसे ह्या परंपरेतून निर्माण होतात, हा विश्वास लोकांना नसतो. उलट लोकांचे पोटापाण्याचे प्रश्न उग्र व निकडीचे असतात. त्यांच्याकडे दुर्लक्ष करून संशोधनांत मग्न राहणाऱ्या विद्वानांविषयी परकेपणाची भावना लोकांमध्ये आणि लोकप्रतिनिधींमध्ये असणे स्वाभाविक असते. ह्या परिस्थितीत विद्यापीठाच्या प्रमुख शासकाला विद्यापीठ आणि लोक यांच्यामधील दुवा म्हणून कार्य करावे लागते. लोकांच्या डोळ्यावर येईल असा खर्च करून चालणाऱ्या विद्यापीठातील कार्याचा सामाजिक 'अर्थ' लोकांना समजावून सांगावा लागतो आणि सामाजिक वास्तवाची निकड आपल्या विषयात हरवून जाणाऱ्या विद्वानांच्या मनांत जागृत ठेवावी लागते. हे काम करण्यासाठी पारीखांपेक्षा अधिक योग्य व्यक्ती लाभणे कठीण होते. त्यांचा लोकसंग्रह दांडगा होता आणि रेक्टर झाल्यावर तो कमी झाला नाही, तर वाढला आणि अधिक बहुविध झाला. समाजाच्या सर्व थरांतील, सर्व धार्मिक, भाषिक गटांतील व्यक्तींशी त्यांचे जिव्हाळ्याचे, वैय्यक्तिक संबंध होते. महाराष्ट्राचा अगदी आतला ग्रामीण भाग आणि मुंबईसारखे औद्योगिक, अद्ययावत राहणीने नटलेले महानगर– ह्या दोन्ही प्रकारच्या परिसरांत पारीख परिचितासारखे, घरच्या-सारखे वावरत. सर्वसाधारण लोकांपासून ते कधी दूर सरकलेच नाहीत. कोण-त्याही पदावर असले, नसले तरी त्यांच्या मध्यमवर्गीय राहणीत फरक पडला नाही. ह्या समाजाच्या हिताशी, त्याच्या भवितव्याशी असलेले त्यांचे इमान पारदर्शक, शंकातीत होते. उलट ते स्वतः एक गाढे विद्वान, अनेक विषयात अप्रतिहत गती असलेले, मूलगामी दृष्टीने शास्त्रांच्या पायाभूत सिद्धांतांचा वेध घेणारे विचारवंत होते, ज्ञानरसिक होते आणि समाजाच्या सांस्कृतिक विकासाच्या संदर्भात ज्ञानाचे जे अनेकविध कार्य असते त्याचे महत्त्व पुरतेपणे ओळखणारा तात्त्विक दृष्टिकोण त्यांनी आत्मसात केला होता. लोकांची निकड त्यांनी ओळखली, सामाजिक बदलाच्या दिशा आणि त्यातून निर्माण होणाऱ्या गरजा त्यांनी हेरल्या व त्यांच्यांशी संबंधित असलेल्या अनेक ज्ञानशाखांचा अभ्यास त्यांनी विद्यापीठातून सुरू केला. पण शुद्ध ज्ञानार्जनात गढून गेलेल्या विद्वानांची कदर केली; त्यांचे ते

संरक्षक आणि प्रवक्ते होते. त्यांचे प्रतिनिधी असण्याचा त्यांचा अधिकार होता. प्रचलित परिस्थितीला योग्य तो प्रतिसाद दिला, पण समाजाच्या सांस्कृतिक भवितव्याचे विश्वस्त म्हणूनही काम केले. मुंबई विद्यापीठाचे रेक्टर म्हणून मुंबईच्या सामाजिक आणि सांस्कृतिक जीवनात त्यांनी स्वतःचे वैशिष्टचपूर्ण स्थान निर्माण केले.

पण विद्यापीठाचे अधिकारपद हेही समाजातील एक सत्तास्थान असते आणि म्हणून अनेकांना अनेक कारणांसाठी आकर्षक असते. राजकारणाच्या खेळातील ते एक लक्ष्य बनते. मुंबई विद्यापीठाच्या रेक्टरच्या पदाभोवती जेव्हा स्वतःच्या प्रकृतीला न मानवणारे राजकारण गोळा होऊ लागले तेव्हा पारीख त्या पदापासून दूर झाले. ह्या सर्व प्रसंगाचा त्यांना अतिशय मनस्ताप झाला, हे सत्य आहे. पण ज्या सामाजिक आणि सांस्कृतिक परिस्थितीत समाजाच्या सांस्कृतिक भवितव्याचे विश्वस्त म्हणून आपल्याला काम करायचे आहे, ती वाटली होती त्यापेक्षाही बिकट आणि गुंतागुंतीची आहे एवढाच धडा त्यांनी ह्या प्रसंगापासून घेतला.

बौद्धिक आणि व्यावहारिक शहाणपण असा भेद ॲरिस्टॉटलने केला आहे. ह्या दोन्ही प्रकारचे शहाणपण पारीखांच्या अंगी भरपूर प्रमाणात होते. कोणत्याही व्यावहारिक समस्येचे त्यांनी केलेले विश्लेषण आणि तिच्यावर सुचविलेला उपाय समजून घेण्यात एक खुमासदार बौद्धिक आनंद असे. परिस्थितीच्या सर्व संबंधित घटकांची, समस्येच्या सर्व अंगांची ते दखल घेत. सर्व शक्य उपायांच्या सर्व संभाव्य परिणामांची अटकळ बांधीत, त्यांचे फायदेतोटे स्पष्ट करीत. एवढ्या पृथक्करणानंतर त्यांचे सहकारी एकमताने निर्णय घेऊ शकत. स्वतःचा निर्णय सहकाऱ्यांवर ते कधी लादत नसत, पण तो त्यांना कधी लादावा लागलाही नाही. कोणत्याही संस्थेच्या धोरण बांधणाऱ्या मंडळावर असताना समानांमधील अग्रणी हे स्थान त्यांना स्वाभाविकपणे प्राप्त होई. मुंबई विद्यापीठाचा कारभार ते पहात तेव्हा ह्या कारभारात रेखीवपणा, भारदस्तपणा, एक सुरेख डौल होता. आयत्यावेळी सुचलेले, कसेबसे उरकलेले असे काही घडत नसे. आकस्मिकपणे घडलेल्या प्रसंगांमुळे ते कधी गडबडून जात नसत. ज्याचे दूरगामी परिणाम अनिष्ट ठरतील असा उपाय कोणत्याही प्रसंगातून सुटका करून घेण्यासाठी ते स्वीकारीत नसत. त्यांना पळवाटा नामंजूर होत्या.

ह्या त्यांच्या गुणामुळे सर्वच सांस्कृतिक संस्थांचे अनौपचारिक सल्लागार, हे स्थान त्यांना प्राप्त झाले होते. विशिष्ट संस्थांतील त्यांचे औपचारिक

पद काहीही असले तरी सल्लामसलतीसाठी सर्वच जण त्यांच्यावर विसंबून रहात. आपल्याकडे थोर व्यक्ती होतात पण थोर संस्था निर्माण होत नाहीत, असे ते नेहमी म्हणत. संस्थांमुळेच समाजाची स्थायी प्रगती होते, वेगवेगळ्या क्षेत्रातील सामाजिक जीवन उन्नत करण्याच्या कार्यात सातत्य राहते, संस्थांच्या व्यवहारात सहभागी होऊन व्यक्ती स्वतःच्या संकुचित जीवनातून बाहेर पडू शकते. शिस्त, कर्तृत्व, जबाबदारीची जाणीव ह्या गुणांचा समाजात परिपोष होतो. समाजाचा नैतिक कणा बळकट होतो, असा त्यांचा दृढ विश्वास होता. संस्था निर्माण करणे, चालविणे, वाढविणे ही आधुनिक महाराष्ट्रात न्या. रानडयांची परंपरा आहे. पारीख स्वतःला ह्या परंपरेतील एक पाईक मानीत. महाराष्ट्रातील सर्व जुन्या संस्थांविषयी त्यांना निरपेक्ष अशी विलक्षण आपुलकी होती. ह्याच भावनेतून जेव्हा आर्यभूषण मद्रणालयाच्या भवितव्याचा प्रश्न निर्माण झाला तेव्हा त्याचे सहकारी मुद्रणालयात परिवर्तन करून त्याचे सातत्य टिकविण्यात त्यांनी पुढाकार घेतला. ह्या स्वतः होऊन स्वीकारलेल्या जबाबदारीचा काहीसा ताण त्यांच्या प्रकृतीवर पडलाही.

अभिजात सभ्यपणा हा पारीखांच्या व्यक्तित्वाचा विलोभनीय विशेष होता. विशिष्ट सामाजिक दर्जाला आनुषंगिक असलेले सर्व उपचार सांभाळणे, असा ह्या सभ्यपणाचा अर्थ नव्हताच. खोल माणुसकीचा तो आविष्कार होता. कुणाही माणसात गुणदोष असतात, काही कर्तृत्व असते आणि अटळपणे मर्यादा असतात, स्वतःच्या यशस्वितेचा अभिमान, घमेंडही त्याला असते पण वैफल्याचा भावही त्याच्या ठिकाणी असतो, हे ओळखण्यात ही माणुसकी होती. काही माणसे उघडपणे काही आधार, मदत शोधीत असतात; पण अभिमानाचे आणि कर्तृत्वाचे कवच घातलेल्या माणसांनाही आस्थेची, मानवी सोबतीची गरज असते. समोरच्या प्रत्येक माणसाची कदर करण्याइतका जिव्हाळा पारीखांच्या ठिकाणी होता, तसेच प्रत्येकाची विशिष्ट परिस्थिती जाणण्यासाठी आवश्यक असलेली संवेदनशीलता आणि कल्पनाशक्ती होती. म्हणून त्याला खटकेल, विसंवादी वाटेल असे ते काही करूच शकत नसत. पण इतरांविषयी कदर आणि गरजांचे यथार्थ आकलन असल्यामुळेच काही व्यावहारिक तोडगा अमलात आणल्याशिवाय त्यांना स्वस्थ बसवतही नसे. व्यवहारांची योग्य उद्दिष्टे आणि व्यवहारात सांभाळावी लागणारी सर्व अवधाने ह्यावरील त्यांची पकड घट्ट असल्यामुळे अतिशय हळवे, भावनाप्रधान असूनही त्यांचे तारतम्य कधी सुटले नाही. हे तारतम्य त्यांच्या विनोदी वृत्तीचा आत्मा होता. आपल्या व्यथांचा नाटकी डोलारा जर कुणी उभारला असेल किंवा स्वतःच्या महत्त्वाच्या जाणिवेने जर

अनुक्रमणिका

कुणी फुगून बसला असेल, तर एखाद्या नर्मवाक्याने पारीख त्याला ठिकाणावर आणीत आणि स्वतःच निष्कारण वाहत असलेल्या भारापासून सुटका झाल्यामुळे त्या माणसालाही हलके वाटे. अनेक संस्थांच्या, सहवासात आलेल्या प्रत्येक माणसाच्या कष्टदायी जबाबदाऱ्या पेलूनही पारीखांची वृत्ती नेहमी प्रसन्न असे.

आपले सारे बळ, सारी शक्ती जितकी ताणता येईल तितकी ताणून, ज्या ज्या वेळी जे जे करणे इष्ट होते, ते ते आपण केले ह्या जाणिवेतून लाभणाऱ्या कृतकृत्यतेवर ही प्रसन्नता जशी आधारली होती, तशीच त्यांच्या अभिजात बौद्धिक रसिकतेवरही ती आधारलेली होती. इतर सर्व गोष्टींचा पूर्ण विसर पडेल अशा रीतीने पारीख बौद्धिक क्षेत्रात रमू शकत. समानधर्मी, जिव्हाळ्याच्या मित्रांशी सर्व तऱ्हेच्या विषयांवर गप्पा मारणे, हा त्यांचा एक मोठा आनंद होता. त्यांची मर्मदृष्टी, नर्मविनोद, माहितीचा अफाट संग्रह, क्षणात अनेक साधकबाधक युक्तिवाद रचून प्रतिपक्षाला कुंठित करण्याची हातोटी ह्या सर्व गुणांच्या मुक्त विलासाने ह्या गप्पा बहरून जात. जबाबदाऱ्यांचे ओझे क्षणभर बाजूला ठेवून हास्यविनोदात, गप्पागोष्टीत रंगलेल्या पारीखांबरोबर काढलेला काळ एका अविस्मरणीय अनुभवाचा ठेवा देऊन जात असे.

प्राज्ञपाठशाळेचे ते तर एक चैतन्यस्थान होते. पारंपरिक भारतीय संस्कृतीत जे जे मोलाचे, मानवजातीच्या सामायिक सांस्कृतिक वारशाचा भाग होऊ शकेल अशा सत्त्वाचे असेल, त्याची आधुनिकतेशी सांगड घालू पाहणारी ही संस्था त्यांना विशेषेकरून आपली वाटत होती. कुटुंबातील एक कर्ता माणूस जावा तशी आज संस्थेची अवस्था झाली आहे. 'नवभारत'चे ते केवळ एक संपादक नव्हते; प्राज्ञ पाठशालेने १ ऑक्टोबर १९५७ पासून 'नवभारत'ची जबाबदारी स्वीकारल्यानंतर 'नवभारत'चे स्वरूप घडविण्यात त्यांचा सिंहाचा वाटा होता. त्यांच्या स्मृतीला आम्ही अभिवादन करतो.

प्रा. गोवर्धन पारीख ह्यांच्या समर्पित व समृद्ध जीवनाच्या विविध अंगांचे समालोचन करणारा 'नवभारत'चा विशेषांक जून १९७७ मध्ये प्रसिद्ध होईल.

कार्यकारी संपादक,
नवभारत

अनुक्रमणिका

ग्रंथपरीक्षण –

मराठवाडा संशोधन मंडळ वार्षिक– १९७५

संपा. – पंडित सुधाकर गणपतिशास्त्री जोशी,

राधाकृष्ण रामचंद्र प्रकाशन, शिरूर ताजबंद ४१३५१४,

ता. अहमदपूर, जि. उस्मानाबाद किंमत २०।– रुपये

उच्च संशोधनमूल्य असलेले व जवळजवळ चारशेहून अधिक पृष्ठांचे हे वार्षिक दिल्ली येथील राष्ट्रीय संस्कृत संस्थानाचे रिसर्च स्कॉलर पंडित सुधाकर गणपतिशास्त्री जोशी यांनी अत्यंत साक्षेपाने संपादित केलेले आहे. उस्मानाबाद जिल्ह्यातील शिरूरताजबंदसारख्या एका अप्रसिद्ध अशा छोट्या गावात राहून उच्च दर्जाची संशोधनात्मक ज्ञानसाधना पंडित सुधाकर जोशी आणि त्यांचे सहकारी करीत आहेत, ही गोष्ट खरोखरच अभिमानास्पद म्हटली पाहिजे. या बृहत् वार्षिकाकडे पाहिले, की विद्याव्यासंगाचे प्राचीन श्रेष्ठ आदर्श, डोळ्यापुढे उभे राहतात. कसलाही गाजावाजा न करता शुद्ध ज्ञानैकदृष्टीने व्यासंग करीत राहणारी पंडित सुधाकर जोशींसारखी माणसे, ही मराठी समाजाची भूषणेच म्हटली पाहिजेत.

या वार्षिकात विविध विषयांवरील ३७ संशोधनलेख आहेत. ग्रंथपरीक्षण, प्रत्येक लेखाचा इंग्रजी सारांश, व लेखकाचा संक्षिप्त परिचय, आर्ट पेपरवरील १५ चित्रे हेही भाग या ग्रंथाची समृद्धी दर्शवितात. मराठवाडा विद्यापीठातील मराठी विभागाचे प्रमुख डॉ. यू. म. पठाण यांची छोटीशीच, पण चांगला ग्रंथपरिचय करून देणारी प्रस्तावनाही या वार्षिकाला लाभलेली आहे. ग्रंथाचे मुद्रण निर्दोष आहे आणि एकूण बाह्यांग ग्रंथाच्या आशयाशी अनुरूप असे राखलेले आहे.

मराठवाड्याची सांस्कृतिक परंपरा अर्थातच या ग्रंथात अनेक लेखांतून अनेक अंगांनी विशद झालेली आढळते. डॉ. शां. भा. देव यांचा पैठणचे ऐतिहासिक समालोचन करणारा लेख, डॉ. प्रभाकर देव यांचा चालुक्यांच्या शिल्पकला – वास्तुकलेसंबंधीचा लेख, डॉ. देगलूरकर यांचा मराठवाड्यातील मंदिरासंबंधीचा लेख, प्रा. म. के. ढवळीकर यांचा अजिंठा येथील पहिल्या लेण्यातील अवदानकथेसंबंधीचा लेख इत्यादींतून मराठवाड्याच्या प्राचीन इतिहासाची आणि कलानिर्मितीची नवीच माहिती हाती लागते. मराठवाड्यातील कोरीव लेख, औसा येथील संतपरंपरा, मराठवाड्यातील प्राचीन पण आजवर अज्ञात असलेले साहित्य, तेथील शाहिरी परंपरा तसेच वीरशैव साहित्यिकांची परंपरा इत्यादी विषयांसंबंधीही अभ्यासपूर्ण लेख या वार्षिकात आढळतात. कोल्हापूरच्या नवीन यादव शिलालेखांची वैशिष्ट्ये सांगणारा



इतिहासाचार्य ग. ह. खरे यांचा लेख, तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांचा 'द कॉस्मिक स्टेट अँड द कलेक्टिव्ह किंगशिप ऑफ वेदिक गॉड्स', हा पॅरिसच्या प्राच्यविद्या परिषदेत वाचलेला निबंध, नगरवेशींच्या नामकरणाची पद्धत हा देवीसिंग चौहानांचा लेख, पंडित सुधाकर जोशी यांचा हुमायून बादशाहाच्या चोबळी ताम्रपटासंबंधीचा व इतर लेख तसेच त्यांनी प्राचीन आख्यानक कवितांच्या संहितांचे केलेले संपादन यांसारखे लेखन अत्यंत अभ्यासपूर्ण व त्या त्या विषयात नव्या माहितीची भर टाकणारे आहे.

या ग्रंथाचे आणखी एक वैशिष्टच आवर्जून नोंद करण्यासारखे आहे; ते म्हणजे विद्यापीठ स्तरावरील पीएच्. डी. साठी जे प्रबंधलेखन भारतातील विविध विद्यापीठांतून झालेले आहे, अशा प्रबंधांची १९७४ अखेरपर्यंतची विस्तृत सूची या ग्रंथात दिलेली आहे या सूचीत १९० विद्यापीठमान्य प्रबंधांचे लेखक, त्यांच्या प्रबंधांचे विषय, तो मान्य झाल्याचे वर्ष, लेखकाच्या मार्गदर्शकाचे नाव आणि विद्यापीठाचे नाव एवढा तपशील दिलेला आहे. याशिवाय या प्रबंधाचे विषयवार वर्गीकरणही स्थूलमानाने दिलेले आहे. त्यावरून मराठीतील काव्यावरील प्रबंधलेखन सर्वांत जास्त आहे, असे दिसून येते. ग्रंथपरीक्षण विभागात विदर्भ संशोधन मंडळाची १९७४ व ७५ ची वार्षिके, डॉ. ग. उ. थिटे यांचा ब्राह्मण ग्रंथातील यज्ञविचार हा प्रबंध इत्यादींवर परिचयपर परीक्षणे दिलेली आहेत. मराठीतील संशोधन साहित्यात या वार्षिकाचे महत्त्व फार आहे. त्यातील लेखांचे संदर्भमूल्य दीर्घकालपर्यंत टिकून राहील व अभ्यासकांना हा ग्रंथ संग्राह्य वाटेल. अशा प्रकारच्या संपादनकार्यास सर्वतोपरी आर्थिक मदत लाभणे अत्यावश्यक आहे. पुणे आणि मराठवाडा विद्यापीठांनी व काही विश्वस्त संस्थांनी या वार्षिकाच्या प्रकाशनार्थ आर्थिक मदत दिलेली आहे. महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृति मंडळ त्याच्या पाठीशी उभे आहे. यापुढेही या सर्वांकडून अशा प्रकारच्या संशोधन-संपादनास आर्थिक साहाय्य लाभत राहावे; कारण ते अत्यंत मौलिक असे ज्ञानकार्य आहे. विद्यालये-महाविद्यालये, विद्यापीठे, ग्रंथालये, अभ्यासमंडळे तसेच अभ्यासू मराठी वाचक या सर्वांनी अशा प्रकारच्या प्रकाशनांना सक्रिय प्रतिसाद दिला पाहिजे.

एक उच्च संदर्भमूल्य असलेले संशोधनसाहित्य पं. सुधाकर जोशी यांनी मराठी वाचकांपुढे ठेवल्याबद्दल यांचे मनःपूर्वक अभिनंदन करणे माझे कर्तव्य आहे. यापुढेही श्री. जोशी आपले हे कार्य चालू ठेवतील, अशी अपेक्षा व्यक्त करून थांबतो.

प्रा. रा. ग. जाधव

रक्तपंख (कथासंग्रह)

लेखक– वसन्त चिंचाळकर

प्रकाशन– दि. मा. धुमाळ, नागपूर प्रकाशन, नागपूर १२

प्रथमावृत्ती– मार्च १९७५ पृष्ठे– १५३ रुपये १२।–

सुप्रसिद्ध कथालेखक वसंत चिंचाळकर यांच्या पंधरा निवडक कथांचा संग्रह 'रक्तपंख' या नावाने गतवर्षी प्रकाशित झाला. गेली सहासात वर्षे सातत्याने दर्जेदार कथानिर्मिती करणाऱ्या वैदर्भीय साहित्यिकात श्री. चिंचाळकर यांनी सन्माननीय स्थान मिळविले आहे. महाराष्ट्रातील प्रमुख वृत्तपत्रे आणि नियतकालिके यातून प्रकाशित झालेल्या त्यांच्या कथामुळे एक आघाडीचे कथाकार म्हणून त्यांनी लौकिकही प्राप्त केला आहे. गावकरी, मनोहर, लोकमत या नियतकालिकांनी आयोजित केलेल्या कथास्पर्धातन त्यांनी पारितोषिकेही मिळविली आहेत. चोखंदळ टीकाकार व रसिक वाचक यांच्या मान्यतेची मुद्रा ल्यालेल्या या कथाकाराच्या कथा 'रक्तपंख' या संग्रहाद्वारे सलगतेने वाचण्याची सोय झाल्यामुळे त्यांच्या कथालेखनाची वैशिष्टचे व मर्यादा टिपून घेणे शक्य झाले आहे.

या पंधरा कथा सलगतेने वाचताना एक गोष्ट जाणवते ती ही की वसंत चिंचाळकरांना मानवी जीवनातील दुःख विशेषत्वाने कथालेखनाला प्रवृत्त करते. प्रस्तावनाकार डॉ. अ. ना. देशपांडे यांनीही चिंचाळकरांच्या नेमक्या ह्याच वैशिष्टचावर बोट ठेवले आहे. अवतीभोवतीच्या दैनंदिन जीवनाच्या रूढ चाकोरीतून जात असताना मानवी व्यथेने जर सहृदय लेखकाचे मन उत्कटतेने घेतले असेल तर त्यात नवल वाटावे असे काहीच नाही. अपूर्णत्व हे एकंदर मानवी जीवनाचे सत्यरूप असल्याने त्या अपूर्णत्वाची विशेष बोच ज्यांच्या जीवनात व्यथेची वलये निर्माण करतात त्यांची जीवने कलावंताच्या सहृदयतेला नेहमीच आवाहन करीत असतात. 'रक्तपंख' मध्येही तेच घडले आहे. प्रौढत्वातील एकटेपणामुळे मुलगा व सून यांच्या प्रेमपूर्ण सान्निध्यातही आतल्याआत खंतावणारी व मृत पत्नीच्या स्मरणात हरवून जाणारी 'अंतर' कथेच्या कथानायकाची व्यक्तित्वरेखा, 'मृगजळ' मधील बाह्यतः लौकिक सुखानं शिगोशीग भरलेल्या संसारात एकटेपणाचा डंख मिरविणारी गिरिजा, 'प्रावतन' मधील अकस्मिकपणे घडलेल्या पतिनिधनाने व नंतरच्या पुत्रनिधनाने उन्मळून गेलेली शिक्षिका शुभदा, त्याचप्रमाणे 'डाळिंब', 'ओली व्यथा' मधून अभिव्यक्त होणारा अस्वस्थ कथानिवेदक यासारख्या बहुसंख्य कथांमधून मानवी दुःखाचे हे विविध पदर वाचकांच्या दृष्टीस पडतात. या कथांमधून येणारी पात्रे प्रामुख्याने

अनुक्रमणिका



पांढरपेशा वर्गातील आहेत व अनेक पात्रांची दुःखे डॉ. देशपांडे म्हणतात त्या प्रमाणे त्यांच्या विशिष्टवृत्तीमुळेच निर्माण झाली आहेत हे खरे असले तरी एकूण मानवी दुःखांच्या ठिकाणीच दुसऱ्यांच्या अंतःकरणाला भिडण्याचे सामर्थ्य वसत असल्याने एकदेशीय असूनही या कथा मनाला चटका लावतात यात शंका नाही.

मात्र 'रक्तपंख'मधील सगळ्याच कथा पांढरपेशांच्या जीवनाशी संबंधित आहेत असे नाही. 'कमाई' मध्ये बद्रीनाथाच्या मंदिराजवळच्या झोपडपट्टीत राहून व गाईडचे काम करून कसेबसे जीवन जगू इच्छिणाऱ्या रामशरणची धडपड, तिथे येणाऱ्या धनिकांचे गंगामाईच्या प्रवाहात पैसे उधळण्याइतपत औदार्य व लालमोहनला दिवसभर रखडून त्याच्या हातावर कमाईदाखल केवळ एक रुपया ठेवण्यातील कठोर बेदरकारवृत्ती व ती कमाईही आपल्या दादागिरीने वसूल करून घेऊन भुकेल्या बाल मोहनची दादाने केलेली लुबाडणूक तीर्थ-क्षेत्रीही लागू असलेली माणुसकीची विटंबना रेखीवपणे व्यक्त झाली आहे तर 'रुपेरी गज' मध्ये पुतळ्याच्या सान्निध्यात रात्री काढून भिकेवर जगणारी, मानवांच्या जगात राहून कुत्र्यांच्या सोबतीनं राहणारी व वणवण भटकायला लावणाऱ्या दिवसाचा तिरस्कार करणारी, सुखवस्तू जग पाहून नकळत स्वप्नांच्या कोशात शिरणारी व भुऱ्या वर्णाच्या स्त्रीत्वामुळे रात्रीच्या प्रहरी पुतळ्याच्या साक्षीने बलात्काराचे दारुण दुःख भोगणारी सावित्री मानवी व्यवहारातील पशुत्वाचे भेदक दर्शन घडवीत आहे. 'रक्तपंख' मधील या दोन्ही कथा चिंचाळकरातील कथालेखक पांढरपेशांच्या जीवनातील मर्यादित कक्षा ओलांडून मानवी स्वार्थांच्या हिडिस आविष्कारातून उद्भवणारे विराट सामाजिक दुःखही प्रभावीपणे रंगवू शकतो हे सिद्ध करणाऱ्या आहेत. आईचा 'मरणसोहळा' कुरवाळणारा 'श्रावणातला' सूर्य' मधला निवेदक व 'नातं' मधील ज्याला स्वप्नांचे तरल, मुलायम पंख कधी फुटलेच नाहीत असा, वयाच्या तिशीतच पन्नाशीची अवकळा लेवून लक्तरलेलें आयुष्य जगणारा मास्तर या व्यक्तिरेखाही लक्षणीय वाटतात.

चिंचाळकराची कथा कारुण्यप्रधान असली तरी विषय व व्यक्ति यांच्या नाविन्यामुळे कंटाळवाणी होत नाही. तर्कप्रधान निवेदनाच्या अभावामुळे व भावनानुकूल अभिव्यक्तीच्या सापेक्षामुळे या कथा वाचतानाच मनात मुरत जातात. 'तिची नजर क्षणभरच एखाद्या संतप्त ऋषीची शापवाणी झाली (रुपेरी गज) 'पुतळ्यातील थोर माणसाला तळाखालील दिसत नव्हतं, दूरच्या भविष्याचा वेध घेण्यात त्याची नजर अजूनही गुंतली होती. (रुपेरी गज)

'छत्र नसणाऱ्यांना शिशिर अन् ग्रीष्म सारखेच असतात. (प्राक्तन) पारिजातकाची फुलं गळून मातीत मिसळतात म्हणून ती उमलायची थोडीच थांबतात. (पारिजातकाची फुले) यासारखी चमकदार व अर्थगर्भ वाक्ये चिचाळकरांच्या लेखणीतून सहजपणे व्यक्त होतात व कथेला उंचावून जातात. चिचाळकरांची कथा मानवी दुःखाचे विविध पदर उलगडून पाहणारी व वाचकांच्या चिंतनशीलतेला जागृत करणारी अशी आहे. काव्यात्म निवेदन-शैलीमुळे तिचे हे सामर्थ्य अधिक वाढले आहे. व्यक्तीच्या जीवनातील घटनां-पेक्षा तिच्या अंतरंगाचे विश्लेषण करण्याकडे या कथेचा कल आहे. व यामुळेच ही कथा वाचताना चांगल्या कथा वाचल्याचे श्रेय रसिक वाचकांना लाभणार आहे.

मराठी वाङमयातील एक लक्षणीय कथासंग्रह म्हणून 'रक्तपंख' चा उल्लेख मला करावासा वाटतो तो यामुळेच !

– डॉ. वसंत कृष्ण वऱ्हाडपांडे

अनुक्रमणिका



अनुक्रमणिका